

أجوبة المسائل النصيرية

مشمول بر ۲۰ رساله

تأليف

خواجه نصير الدين طوسي

(۵۹۷-۶۷۲)

به اهتمام

عبدالله نورانی



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



مكتبة لسان العرب
www.lisanarb.com

أجوبة المسائل النصيرية

مشمول بريست رساله

تأليف:

خواجه نصير الدين طوسي

۱۰۰۰

به اهتمام و مقدمه:

عبدالله نورانی



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

نصیرالدین طوسی، محمدبن محمد، ۵۱۷-۶۷۲ق.

اجوبه المسائل النصریه / مشتمل بر بیست رساله / تألیف نصیرالدین طوسی؛ به اهتمام و مقدمه عبدالله نورانی. - تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۳. سی و هشت، ۲۹۷ ص.

ISBN 964-426-233-6

ص.ع. به انگلیسی: Nasir al-din al-Tusi. Ajvebat al-Masa'il- Nasiriyat: (responses to 20 questions).

کتاب حاضر مجموعهٔ مسائل خواجه نصیرالدین طوسی است که دو رساله از آن به فارسی است.

فهرستتویسی براساس اطلاعات فیها.

۱. فلسفه اسلامی - متون قدیمی تا قرن ۱۴، ۲. کلام - متون قدیمی تا قرن ۱۴، دانشمندان اسلامی - نامه‌ها، الفه نورانی، عبدالله، ب. پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ج. عنوان، د. عنوان: النصیریه.

BBR۸۳۹

۱۸۹/۱

کتابخانه ملی ایران

۸۲-۳۴۹۳۰م



اجوبه المسائل النصریه

تألیف نصیرالدین طوسی

ناشر: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

مدیر نشر: رحمت‌الله رحمت‌پور

چاپ اول: ۱۳۸۳

تیراژ: ۱۵۰۰ نسخه

ناظر چاپ: سیدابراهیم سیدعلی

چاپ و صحافی: چاپ اتحاد

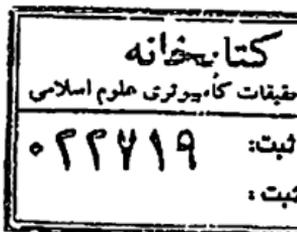
ردیف انتشار: ۳۷-۸۳

حق چاپ برای پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی محفوظ است.

ISBN 964-426-233-6

شابک ۶-۲۳۳-۴۲۶-۹۶۴

نشانی: تهران، صندوق پستی: ۶۴۱۹-۱۴۱۵۵، تلفن: ۲-۸۰۴۶۸۹۱، فاکس: ۸۰۳۶۳۱۷



مكتبة لسان العرب

www.lisanarb.com

فهرست

أجوبة المسائل الواردة على نصيرالدين الطوسي

- مقدمه مصحح هفت
- ۱- أجوبة المسائل الرّومية ۱
- ۲- أجوبة مسائل فخرالدين أبو منصور الكازروني ۷
- ۳- أجوبة مسائل نورالدين عليّ الشّيخي ۱۱
- ۴- أجوبة مسائل بهاءالدين المياري ۱۹
- ۵- أجوبة مسائل عزّالدين أبو الرضا سعد بن منصور بن كمونة البغداديّ ۲۵
- ۶- أجوبة مسائل محمّد بن حسين الموسويّ ۳۵
- ۷- أجوبة مسائل فخرالدين محمّد بن عبد الله يباري قاضي الهراة ۴۱
- ۸- أجوبة مسائل السيد ركن الدين الإستراباديّ ۴۷
- ۹- أجوبة مسائل عليّ بن سليمان البحرانيّ ۷۱
- وهي المعروفة بشرح رسالة مسألة العلم
وفيها شرح المسائل الأربع والعشرين
- ۱۰- مباحثات بين نصيرالدين الطوسي ونجمالدين الكاتب وهي ستّة عناوين ۱۰۹
- ۱- رسالة إثبات الواجب سبحانه وتعالى
۲- تعليقات الطوسي على رسالة الكاتب

- ٣- مناقشات الكاتب على تعليقات الطوسي
- ٤- نقد الطوسي على مناقشات الكاتب
- ٥- خاتمة في الاعتراف بالحق من الكاتب
- ٦- تقدير الطوسي لعمل الكاتب
- ١١- أجوبة المسائل الطيبة، وهي عشرة عناوين
- ١٢- أجوبة مسائل صدرالدين محمد القنوي وهي مفاوضات ثلاثة
- ١- رسالة صدرالدين القنوي إلى نصيرالدين الطوسي
- ٢- أجوبة نصيرالدين الطوسي عن مسائل صدرالدين القنوي
- ٣- الرسالة الهادية لصدرالدين القنوي
- ١٣- مسائل نصيرالدين الطوسي عن شمس الدين الخسروشاهي
- ١٤- أجوبة مسائل جمال الدين البحريني
- ١٥- رسالة عز الدين الحسن المراغي إلى نصيرالدين الطوسي
- ١٦- رسالة نصيرالدين الطوسي إلى عين الزمان الجيلي
- ١٧- رسالة نصيرالدين الطوسي إلى أنيرالدين الأبهري
- ١٨- جواب نصيرالدين الطوسي عن رسالة قاضي البحرين
- ١٩- رسالة نصيرالدين الطوسي إلى خواجه رضا بزنق
- ٢٠- أجوبة مسائل شمس الدين محمد الكيشي
- نمايه
- ١- آيات
- ٢- روايات
- ٣- اشعار
- ٤- كسان
- ٥- گروهها
- ٦- جایها
- ٧- كتابها
- ٨- منابع
- فهرست انتشارات پژوهشگاه



مقدمه

۱- نگاهی به زندگی و کارهای خواجه طوسی

ابوجعفر محمدبن محمد بن حسن طوسی، ملقب به نصیرالدین و مشهور به خواجه نصیرطوسی، متولد ۵۹۷ و متوفی ۶۷۲. متکلم و حکیم و ریاضی دان و منجم و نویسنده، از بزرگترین شخصیت‌های علمی و مذهبی و سیاسی جهان اسلامی و از افتخارات عالم تشیع به شمار می‌رود. ظهور نبوغ فکری، وسعت اطلاع و آثار فراوان او در علوم مختلف و اثری که در دانشمندان معاصر خویش پس از خود گذاشته است او را چنان مشهور آفاق ساخته که علما از وی به عناوین گوناگون، همچون «استاد بشر» و «خاتم‌المحققین» یاد کرده‌اند. با این پیشینه، تاکنون، چنانکه باید، به آثار این حکیم ذوفنون در زمانهای ظهور وسایل چاپ کتاب توجهی مناسب نشده، و هنوز رسایل مهم او در دسترس جویندگان قرار نگرفته است، و به همین جهت تأثیر کارهای او در میان طالبان علم فراگیر نشده است، و باید روزی فرارسد که افکار علمی او نه تنها در حوزه‌های علمی کشورهای اسلامی سایه گستر شود، بلکه جهانیان نیز با اندیشه‌های علمی و کلامی و ریاضی و فلسفی و منطقی و اخلاقی او آشنا گردند. خواجه طوسی در همه عمر خویش با نهایت

جدّیت و کوشش در پی دانش و جستجوی معرفت بود. نگاهی گذرا به دوران زندگی او در این باره ما را از تفصیل سخن بی‌نیاز می‌کند.

۱- خاندان. پدر طوسی وجیه‌الدین محمد از فقیهان شیعه امامیه اثنی عشری و از محدثان است. و به کار علمی و خدمات دینی و اجتماعی می‌پرداخته است.

۲- ولادت. او در هنگام طلوع خورشید، روز یکشنبه، یازدهم جمادی‌الاولی در سال ۵۹۷ در طوس، پا در این جهان گذارده است. و در دامن محبت پدر و مادر مزه شیرینی زندگی و زیستن با خویشان و خانواده را چشیده است.

۳- دانش‌آموزی. در کودکی، درس قرآن مجید و دانشهای ادبی و فقه و حدیث از پدر فراگرفت، و مقدمات علوم منطق و حکمت و تفکرات عقلی را از دائی خوش نورالدین علی بن محمد الشیمی آغاز کرد، و همزمان از دانشهای ریاضی از حساب و هندسه و جبر و هیأت در نزد کمال‌الدین حاسب بهره برد. و سپس به نیشابور، شهر دانش و فرهنگ در آن عصر رفت، و درس طب و پزشکی را از قطب‌الدین مصری که او خود شاگرد فخرالدین رازی بوده آموخت. و حکمت را نزد فریدالدین داماد نیشابوری، که او از صدر سرخسی از افضل غیلانی از ابوالعباس لوگری از بهمنیار، از ابن سینا گرفته بوده، به شاگردی نشست. و سپس به قصد طلب علم، به سرزمین ری و عراق رفته، در محضر کمال‌الدین مصری ریاضیات عالی خواند و نزد معین‌الدین سالم فرزند بدران مصری کتاب غنیة التزوع در دو علم اصول و فروع بیاموخت، و در سال ۶۱۹ اجازه روایت گرفت. و با ابن طاووس و ابن میثم بحرانی در درس ابوالسعادات اصفهانی مشارکت داشت، و علم حدیث را از دایی پدرش نصیرالدین عبدالله، از عقیف‌الدین محمد از علی قمی از شیخ الطائفه، محمد بن حسن طوسی، و استادان دیگر تا سید مرتضی و شیخ مفید سلسله حدیث را پیوند داد. و هم در این زمانها به تدریس علوم مختلف به جویندگان دانش اشتغال داشت.

۴- در میان اسماعیلیه. در پی یورش مغولان به سرزمینهای شرقی در حوزه

حاکمیت ناصرالدین محتشم قهستان و علاءالدین شاه المورت بود. در سالهای میان ۶۳۲ تا ۶۵۴ کتابهایی، مانند شرح الإشارات و اخلاق محتشمی و اخلاق ناصری به رشته نگارش درآورد و در کارهای عالمانه طرف مشورت و اظهار نظر بود.

۵- در حکومت هلاکو. پس از سال ۶۵۴، و پیروزی هلاکو بر بنی عباس در بغداد بود و به حلّه مرکز علمای امامیه رفت و به مجلس درس فقیه بزرگ شیعه محقق حلّی در هنگامی که درس می‌گفت حاضر شد و به منظور احترام او در بحث شرکت نمود.

۶- تأسیس رصد مراغه. زمینه بنای رصد را فراهم کرد و سرمایه لازم را به دست آورد و دانشمندان را فراخواند، و گروهی از عالمان و مهندسان که افضل اهل زمان بودند، همچون مؤیدالدین عرّضی دمشقی و فخرالدین خلّاطی تفلیسی و نجم‌الدین کاتبی و فخرالدین مراغی و تومچی خانبالغی چینی همکار او شدند. و کار رصدخانه را رویه‌راه کرد و زیج ایلخانی را نگاشت.

۷- کتابخانه. کتابها و نوشته‌های فراوان و پراکنده را گرد آورد که پس از یورش لشکریان مغول در امان مانده بود و کتابخانه‌ای در حدود چهارصد هزار کتاب تأسیس کرد. و ابن الفوطی عالم جامع را به کتابداری آنجا گماشت.

۸- حفظ اوقاف. توجه و رعایت ویژه داشت به اوقاف و در هر شهری نماینده‌ای تعیین کرد. و برای زندگی دانشمندان و فقها و مدرّسان و دانش‌آموزان و نیازمندان حقوق تعیین کرد و قانون و قاعده برای اصلاح و نگهداری اوقاف مقرر داشت.

۹- توجه به اهل علم. مدرسه‌ها را مورد رعایت داشت که در آنها علوم فقه و شریعت و طب و ریاضی و حکمت و دیگر دانشها تدریس می‌شد و دانش‌جویانی از سراسر جهان گرد آمدند و از هر جهت به وضع آنها می‌رسد و پدران آنها را مشمول مرحمت خویش داشت، و آنها از دانش و رفتار حکیمانه او بهره‌مند بوده و آسایش یافته بودند.

۱۰- تعلیم و تدریس. طالبان علم در سفر و حضر سایه‌وار برگرد او جمع شده و از

علم و معرفتش بهره می بردند. گروهی به تدریس و تألیف کتاب نیز می پرداختند و گروهی به دیگر شهرها می رفتند و مردم را به معارف اسلامی و علمی آشنا می ساختند و چراغ دانش را در همه جا روش نگاه می داشتند. نمونه: علامه حلی و قطب‌الدین شیرازی، رکن‌الدین استرآبادی، سیدرضا آبی، غیاث‌الدین ابن طاووس، محیی‌الدین عتّاسی و همام تبریزی و ائیر همدانی و مجد همدانی و بسیاری دیگر.

۱۱- مرجعیت علمی. چراغ دانش و دانایی او بسیاری جاها را روشن کرد و از هر سو به سوی او رومی آوردند و هر یک را در خور آماجی او پاسخ می داد و گرفتاریها را از میان برمی داشت و هم در نزد حاکمان به شفاعت می رفت. و جان و مال و عرض بسیاری را از کشتن و ظلم و ستم کشیدن رهایی می بخشید و به همه نیازمندان از دور و نزدیک، به ویژه دوستان خانندان رسالت و علویان، رسیدگی داشت و پناهگاه همگان گردیده بود.

۱۲- اخلاق. خداوند از او موجودی ساخته بود در قالب کمال و جلال و ظاهری آراسته و سیرتی نیکو. کریم بود و خوش رفتار، با صبر و حوصله، دارای همت بلند، در پیشامدها بردبار و در سختیها شکیبیا، و درباره او توان گفت: هر چه خویان همه دارند تو تنها داری.

۱۳- مذهب. در خانواده علم و دین زاده، جانش با مهر و دوستی خانندان رسالت و ولایت علیهم السلام پرورده، به دست و زبان مایه ترویج و نشر مذهب اهل بیت پیغمبر اسلام - صلی الله علیه و آله - بود و به هرگونه که توانست در پیشرفت دین و ولایت به خدمت قیام کرد. بر این زاد و بر این بود تا جان به جان آفرین تسلیم کرد، این است رستگاری بزرگ.

۱۴- وفات. در شهر بغداد در هنگام غروب آفتاب، روز عید غدیر، به سال ۶۷۲، پس از ۷۵ سال زندگی به دیدار پروردگار شتافت و در آستان قدس حضرت امام هفتم موسی بن جعفر و امام نهم محمدبن علی تقی جواد برای همیشه آرام گرفت.

۱۵- فرزندان. صدرالدین علی و اصیل‌الدین حسن و فخرالدین احمد فرزندان او، هر کدام از علوم ادبی و ریاضی و دینی بهره بسیار داشتند. صدر ادیب عالم و مهندس حکیم، اصیل در حیات پدر به کار رصد مراغه مشغول، و فخر فاضل و منجم کامل شد، جلوه کمال پدر در علم و فضل و اخلاق آنان نمودار بود.

۱۶- آثار. از خواجه طوسی در ادب و تفسیر و کلام و فقه و اخلاق و اقسام حکمت، از منطقی و طبیعی و الهی و طب و ریاضی، نزدیک به دوست کتاب و رساله و مقاله و فایده و جواب سؤال میراث مانده است.

۱۷- شرکت در نشر دانش. در روزگار الموتیان و قهستانی‌ها و در دولت هلاکوبه کوشش او فرهنگ اسلامی و انسانی از در آتش سوختن و غارت شدن نگاهبانی شد، از چندین راه، از درس و آموزش و آموزگاری و پروردن آموزگاران و نویسندگان و ترویج علوم و معارف و پایه‌گذاری کتابخانه‌ای با چهارصد هزار کتاب، هر چند در روزگار پس از وی پاره‌ای از آنها از میان رفت، سرقت شد و یا ضایع گردید ولی نشان مقداری از آن کتابها اکنون در کتابخانه‌های داخل و خارج کشورهای اسلامی در دست است.

۱۸- آنچه درباره او گفته‌اند: ۱- محقق حلّی گفته: افضل علمای اسلام. ۲- علامه حلّی: این شیخ افضل اهل عصر در علوم عقلی و نقلی بود و شریف‌ترین آن کسانی که دیده‌ایم در اخلاق. ۳- مؤید عَرَضی: افضل علمای اسلامی، همه برگرد او می‌گردیدیم. ۴- کاتبی: افضل متقدمین و متأخرین. ۵- قطب شیرازی: درس طب بر هر که خواندم به دل ننشست تا به خواجه طوسی و کعبه دانش رسیدم. ۶- ابن خلدون: خواجه طوسی در شرح اشارات بالا دست فخر رازی زده است. ۷- غیاث‌الدین کاشانی: استاد البشر و اعلم از همه طوسی است. ۸- نظام نیشابوری: کتاب التذکره ریاضی خواجه طوسی داناترین همه. ۹- محقق کرکی فقیه: اعلم المتقدمین و سید متأخرین. ۱۰- میرداماد: خاتم البرعة المحققین. ۱۱- شیخ محمد بهائی: آن از همه ارفع و اعلی در رأی و تحقیق. ۱۲- ملاصدرا: افضل المتأخرین.

۱۳- شیخ مرتضیٰ انصاری: مروج این دانش، بل زنده کئنده آن، نصیرالمکمله والذین.
 ۱۹- پایگاه جهانی: ۱- بروکلیمان: طوسی شناخته‌ترین علمای قرن هفتم. ۲-
 سارتن: طوسی اعظم علمای اسلام و اکبر ریاضیین آنان. ۳- ایوانا استاد مسکو:
 طوسی از اعظام علماء است. ۴- جرجی زیدان: طوسی بنای رصدخانه کرد، دانا یان
 را گرد آورد، در روزگاران مغولان ستاره دانش بر دست این ایرانی بردرخشید، تو
 گویی چراغی روشن بود در شبی تاریک، پاره‌ای از آثار او به زبان لاتین برگرداننده
 شده است. ۵- ابو عبدالله زنجانی: دانشمندان فرنگی، به منظور زنده نگاه داشتن نام
 طوسی، کوهی در کره ماه را به نام او نامگذاری کرده‌اند.



این بود اندکی از بسیار دربارهٔ خواجه طوسی، تفصیل سخن را در آنچه تاکنون
 دانشمندان نشر کرده‌اند و می‌کنند می‌توان دید: ۱- احوال و آثار طوسی از مرحوم
 سید محمد تقی مدرس رضوی استاد دانشگاه تهران. ۲- یادنامه طوسی در دانشگاه
 تهران، در سال ۱۳۳۶. ۳- دانشمند طوس، مرکز نشر دانشگاهی، سال ۱۳۷۹. ۴-
 مجله فرهنگ، پژوهشگاه علوم انسانی، ش ۴۴، سال ۱۳۸۱.

میراث علمی خواجه طوسی را از راه‌های مختلف، تصحیح و ترجمه و شرح و
 تحلیل و نشر و تدریس باید زنده نگاه داشت. امید است که برای احیاء آثار کلامی و
 فقهی و فلسفی و ادبی و ریاضی خواجه طوسی که به زبان عربی و زبان فارسی
 موجود است اهل درد بیندیشند و خفتگان موظف را از خواب غفلت بیدار کنند.
 چون اکنون بنا بر ضرورتی، اداره انتشارات تصمیم دارد که همین مقدار چیده شده را
 عرضه کند، از نشر آنچه برای درج در این ماحضر از تعلیقات آماده شده بود
 بازماندیم. مناسب می‌نماید که برای اطلاع علاقه‌مندان فهرست برخی از آثار
 ریاضی خواجه طوسی، به ویژه تحریرات او که در حیدرآباد دکن هند خوشبختانه
 به چاپ مقدماتی رسیده است ذکر شود.

۲- آثار و تحریرات ریاضی خواجه طوسی

- ۱- تحریر اقلیدس، یا تحریر اصول الهندسة، به وسیله مترجمان، از جمله حجّاج بن یوسف بن مطرکوفی و اسحاق بن حنین و سعید بن یعقوب دمشقی، در زمانهای دراز، ترجمه و اصلاح شده و خواجه طوسی تحریر کرده است.
- ۲- تحریر المجسطی، بطلمیوس قلدیوس (مشهور به فلوذی)، مؤلف مجسطی که در بیان اوضاع و احوال افلاک و حرکات سیارات و بهترین کتاب در فنّ هیأت است، به وسیله حجّاج الحاسب و ثابت بن قرّه اصلاحی خوب شده و خواجه طوسی تحریر کرده است. و دیگران بر آن شرح و حاشیه دارند، از جمله غیاث الدّین منصور دشتکی شیرازی در قرن دهم.
- ۳- تحریر الأکر لمانا لاووس در کرات متحرکه و کرات ساکنه. خواجه طوسی در مقدمه تحریر خود به ذکر کوششهای خویش در این کار پرداخته است.
- ۴- تحریر الأکر لئاوذوسیوس. این کتاب از بهترین کتابهای متوسط میان اصول اقلیدس و مجسطی است که قسطابن لوقای بعلبکی از یونانی به عربی ترجمه کرده است و خواجه طوسی تحریر کرده است.
- ۵- تحریر المأخوذات فی أصول الهندسة، تألیف ارشمیدس و ترجمه ثابت بن قرّه و تحریر خواجه طوسی است.
- ۶- تحریر المعطیات فی الهندسة، مؤلف آن اقلیدس و مترجم اسحاق بن حنین و اصلاح شده ثابت بن قرّه و تحریر خواجه طوسی است.
- ۷- تحریر کتاب الكرة المتحرکه، تألیف اطولوقس و ترجمه و اصلاح ثابت بن قرّه و تحریر خواجه طوسی است.
- ۸- تحریر کتاب معرفة مساحة الأشکال البسیطة والکرية، تألیف بنی موسی، محمّد و حسن و احمد، مشتمل بر ۱۸ شکل و تحریر آن از خواجه طوسی است.
- ۹- تحریر کتاب اللیل والنهار، تألیف ثاوذوسیوس و تحریر خواجه طوسی.

- ۱۰- تحرير كتاب المناظر، اصل آن از افليدس، تعريب اسحاق بن حنين، و اصلاح ثابت بن قزّه و تحرير آن، در سال ۶۵۱، به دست خواجه طوسي انجام شده است.
- ۱۱- تحرير كتاب جرمي التيرين و بُعديهما، تأليف أرسطوخس و بر هفده شكل مشتمل است و خواجه طوسي، در سال ۶۵۳، آن را تحرير کرده است.
- ۱۲- تحرير المطالع، اصل آن از ايسقلاروس است، که قسطنطين لوقاي بعلبكي از يوناني به عربي ترجمه کرده و به دست يعقوب بن اسحاق کندی اصلاح شده، و خواجه طوسي تحرير کرده است.
- ۱۳- تحرير كتاب الطلوع والغروب، اصل آن از اطولوقس است، و قسطنطين لوقا آن را ترجمه و ثابت بن قزّه و کندی اصلاح کرده و به وسيله خواجه طوسي تحرير شده است. اين تحرير مشتمل بر دو مقاله و دارای ۳۶ شكل است.
- ۱۴- تحرير كتاب المفروضات، اصل آن از ارشميدس و ترجمه آن از ثابت بن قزّه و تحرير آن از خواجه طوسي است، و دارای ۳۶ شكل است.
- ۱۵- تحرير كتاب ظاهرات الفلك، تأليف أفليدس و ترجمه ثابت بن قزّه و توسط خواجه طوسي تحرير شده و در بعضی نسخه‌ها دارای ۲۳ شكل و در بعضی مشتمل بر ۲۵ شكل بوده است.
- ۱۶- تحرير الكرة والأستوانة، ارشميدس آن را نگاهشته، و به وسيله ثابت بن قزّه از يوناني به عربي ترجمه شده و خواجه طوسي آن را شرح و تحرير کرده است. و در مقدمه آن از جستجوی محرّر ياد شده است.
- ۱۷- تحرير كتاب المساكين، اصل آن از ثاوذوسيوس است که قسطنطين لوقا آن را از يوناني به عربي ترجمه کرده و تحرير آن از خواجه طوسي است اين كتاب دارای ۱۲ شكل و در سال ۶۵۳ تحرير شده است.
- ۱۸- كتاب المخروطات، اصل آن از ايلونيوس است در هفت مقاله، پنج مقاله اول آن را هلال حمصي و مقاله ششم و مقاله هفتم آن را ثابت بن قزّه ترجمه کرده است. و

- احمد بن موسی آن را اصلاح کرده و خواجه طوسی به تحریر آن پرداخته است. نسخه خطی آن در کتابخانه آستان قدس رضوی، به شماره ۱۶۴ ریاضی، مضبوط است.
- ۱۹- رساله فی احوال الخطوط المنحنیه، مؤلف آن ابلونیوس نجار حکیم ریاضی است، مشتمل بر هفت مقاله، چهار مقاله اول را احمد بن موسی و سه مقاله دیگر را ثابت بن قزّه ترجمه نموده‌اند. و حسن و احمد بنی موسی بن شاکر به اصلاح آن پرداخته‌اند، و خواجه طوسی تحریر کرده، و در مقدمه توضیح محرز دیده می‌شود.
- ۲۰- کتاب کشف القناع عن أسرار الشكل القطاع، در کشف الظنون آمده که طوسی آن را به فارسی ترجمه کرده و سپس به تعریب آن پرداخته، دارای پنج مقاله و هر یک شامل چندین شکل و فصل است. نسخه‌های خطی آن فراوان است، در کتابخانه آستان قدس، ش ۵۵۹ و ۵۵۹۱ و ۵۴۶۷، نگاهداری می‌شود.
- ۲۱- کتاب تربیع الدائرة، اصل آن از ارشمیدس و تحریر آن از خواجه طوسی است، نسخه آن در آستان قدس، ش ۵۳۹۵، موجود است.
- ۲۲- رساله فی انعطاف السعاع و انعکاسه، این رساله را در کشف الحجب والأستار و کشف الظنون و آداب اللغة العربیة جرجی زیدان به خواجه طوسی نسبت داده‌اند و نسخه آن در دانشگاه تهران و مجلس موجود است.
- ۲۳- الرّسالة الشّافیة عن الشّک فی الخطوط المتوازیة، اصل آن از اقلیدس صاحب اصول هندسه است. تحریر آن از خواجه طوسی. درباره این رساله کارهای فراوان شده، یکی نامه علم‌الدین قیصر به خواجه طوسی و پاسخ خواجه طوسی به آن. نسخه‌های خطی آن موجود است.
- ۲۴- التذکرة التّصیریة، در هیات، شروح و حواشی بسیار بر آن نوشته‌اند.
- ۲۵- کتاب جوامع الحساب بالتّخت والتراب، از خواجه طوسی، درباره این رساله تحقیقات بسیار شده است و آن را دکتر سعیدان در آردن چاپ کرده است.
- ۲۶- رساله معینیّه، یا المفید در هیات، به زبان فارسی. خواجه طوسی آن را برای ابوالشمس معین فرزند ناصرالدین محتشم قهستان نگاشته، و به وسیله مرحوم محمّد تقی دانش‌پژوه، به صورت عکسی، در انتشارات دانشگاه تهران به چاپ رسیده است.

- ۲۷- شرح رساله معينيه، به زبان فارسي، اين رساله نيز با همت مرحوم دانش پزوه در انتشارات دانشگاه تهران به صورت عكسي چاپ شده است.
- ۲۸- رساله مختصر در معرفت تقويم، مشهور به سي فصل، كتاب درسي بوده است و بر آن شروح بسيار نوشته شده است.
- ۲۹- رساله مدخل تعليم النجوم، منظومه‌اي به زبان فارسي، منسوب به خواجه طوسي، نسخه آن در كتابخانه مجلس شورای اسلامي در ضمن كتب موقوفه ميرزا طاهر تنكابني موجود است. اين منظومه در حواشي كتاب بيست باب ملامظفر در سال ۱۲۸۲ هجري و در يادنامه مرحوم حبيب يغمائي به چاپ رسيده است.
- ۳۰- ترجمه صورالكوكب، به زبان فارسي، مؤلف آن ابوالحسين عبدالرحمان بن عمر بن محمد بن سهل صوفي شيرازي (۲۹۱-۳۷۶ هـ) است كه خواجه طوسي آن را ترجمه کرده است، و به وسيله بنياد فرهنگ ايران به صورت عكسي و چاپ حروفی نشر شده است.
- ۳۱- شرح ثمره بظلميوس، در احكام نجوم است، و آن شرح و توضيح صدكلمه است. نسخه‌هاي آن در آستان قدس، ش ۵۲۵۴ و ش ۵۴۶۰ و مجلس، ش ۱۶۹ و نسخه موزخ آن به سال ۶۷۱ در كتابخانه ملي پاریس است.
- ۳۲- زيچ ايلخاني، به زبان فارسي، در احوال و حرکات كواكب كه از رصد كردن معلوم می شود، در چهار مقاله، نسخه‌هاي آن فراوان و شروح آن به نامهاي: توضيح زيچ ايلخاني، الزيچ الخاقاني، العمدة الخاقانية، و كشف الحقائق موجود است.
- ۳۳- رساله در بيان صبح كاذب، نسخه آن در كتابخانه مدرسه سپهسالار (مدرسه شهيد مرتضی مطهری)، ش ۲۹۱ و مجلس، ضميمه رساله زبدة الهبأه موجود است.
- ۳۴- رساله در تحقيق قوس قزح، نسخه آن در كتابخانه ملك، تهران، در مجموعه ۴۶۸۱، و كتابخانه مركزي دانشگاه تهران موجود است.
- ۳۵- بيست باب در معرفت اسطرلاب، نسخه آن در آستان قدس، ش ۵۲۴۲ و ش ۵۲۴۶، مجلس، ش ۱۵۴۶. و شروح آن از: كيا جرجاني، و مطلع الأنوار فصيح بسطامي، و محمد بن سليمان برسوي و ملا عبدالعلي بيرچندي و نظام الدين حسيني و حسين شرف الدين اردبيلي موجود است.

۳- صاحبان مسائل و مأخذ نسخه‌های مسائل

۱- أجوبة المسائل الرّومیة. أسؤلة وردت من الرّوم علی يد شرف الدّین، محمّد بن محمود الرّازی، برّدالله مرقده. از این رازی و کسی که مسائل رومیّه را نوشته بوده است خبری و اطلاعی نداریم. این مسائل تحت عنوان ۲۲ شماره است. نسخه‌های خطّی آن در چهار کتابخانه شناسایی شده است: ۱- مدرسه غرب همدان، مجموعه، ش ۱۱۸۷، (رساله ششم، ص ۴۸۸) ۲- دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران، مجموعه، ش ۲۹۳ ج، مشتمل بر ۶۶ رساله، (رساله دوازدهم). ۳- مجلس شورای اسلامی، مجموعه، ش ۲۹۳۸. (ص ۱۴۱-۱۴۳). ۴- دانشگاه تهران، مجموعه، ش ۸۷۱. (رساله دوازدهم).

۲- أجوبة مسائل فخرالدّین ابر منصور کازرونی. فخرالدّین ابرمسعود، منصورین محمّد بن محمود بن منصور کازرونی حکیم و طبیب، در سال ۶۶۶ به مراغه وارد شد، و به محضر مولانا نصیرالدّین ابو جعفر طوسی رسید. خواجه طوسی او را تبجیل و احترام کرد و چنانکه سزاوار شأنش بود از او پذیرایی فرمود، و به مدرسه صدریه‌اش جای داد. کازرونی کتب فراوانی از حکمت و طب و ریاضی با خود آورده بود و آنها را به خواجه طوسی عرضه داشت، وی یکی را برگزید و از او گرفت. شمس الدّین مسعود فرزند کازرونی به همراه پدر بود، پدر دویستی از نظم خویش به پسر آموخته و بدو گفته بود که هرگاه خواجه از نامت پرسید این رباعی را برخوان. اتفاقاً خواجه از او پرسید. مسعود فوراً این رباعی را بخواند:

چون خاک جناب در گهت بوسیدم طویئ لک طویئ ز فلک بشنیدم
مسعود، پدر کرد مرا نام، ولیک مسعود کنون شدم چو رویت دیدم
(ابن الفوطی، تلخیص مجمع الآداب، ج ۴، قسم ثالث، ص ۱۸). نسخه آن:

دانشگاه تهران، مجموعه، ش ۱۰۷۹ (ص ۲۵-۲۶).

۳- أجوبة مسائل نورالدّین علی الشّیعی. خواجه طوسی در اجازه‌ای که به

تحصیل مشغول شد و بسیار ذکی و زیرک بود. در آن وقت قطب شیرازی در ممالک روم بود، پس خواجه طوسی او را بر سایر شاگردان خویش مقدم داشت، حکمت و فلسفه تدریس می کرد و بخوبی از عهده برمی آمد. بر تجرید و دیگر کتب خواجه طوسی حواشی نوشت، وقتی که خواجه در سال ۶۷۲ عازم بغداد شد وی ملازم استاد خود بود، و پس از مرگ خواجه به موصل رفت و در مدرسه نوریه آنجا تدریس می کرد و اوقاف آن سامان به نظر وی مفوض گردید. نسخه ها: ۱- کتابخانه مسجد گوهرشاد، مشهد، ش ۸۲۷. ۲- ملک، مجموعه، ش (۱۶۸، ۳- مجلس، مجموعه، ش ۱۷۳۰/۲۳.

۹- آجوبة مسائل جمال الدین علی بن سلیمان البحرانی. ابو جعفر احمد بن علی بن سعید بن سعاده سراوی بحرانی، عالمی نبیل و متکلمی جلیل همزمان با خواجه طوسی بوده و پیش از او در گذشته است. شیخ جمال الدین، ابوالحسن علی بن سلیمان بحرانی فاضل مشهور از شاگردان او بوده است. کمال الدین را رساله ای است در مسأله العلم و آنچه مناسب آن از صفات باری تعالی است، و آن مشتمل بر بیست و چهار مسأله و مشهور به رساله مسأله العلم است. بعد از وفات وی شاگردش جمال الدین رساله مذکور را به خدمت خواجه فرستاد و درخواست شرح آن را نمود و خواجه آن را شرح بسیار نافی کرد و نزد جمال الدین فرستاده و این جمال الدین علی بحرانی را تألیفی به نام اشارات در حکمت و کلام است که شاگردش شیخ میثم بحرانی بر آن شرحی نوشته است. این شرح مسأله العلم در نامه آستان قدس و نیز جداگانه در چاپخانه دانشگاه مشهد، در سال ۱۳۴۵، به وسیله این بنده به چاپ رسیده است. نسخه ها: ۱- آستان قدس، مجموعه، ش ۱۰۹۵ و ش ۷۷۳۶. ۲- دانشگاه تهران، مجموعه، ش ۱۰۲۲.

۱۰- مباحثات بین الطوسی و النکاتیبی. نجم الدین علی بن عمر بن علی کاتبی دبیران فزونی از حکما و علمای اسلامی در منطق و حکمت و کلام و ریاضی و رصد استاد بود. در فزون و جوین مجلس درس داشته است تا این که طوسی او را

برای شرکت در کار رصد مراغه دعوت کرد، پس بدانجا شتافت. طوسی در جوابهایی که به سئوالات کاتبی داده است او را به عباراتی، نظیر: علامّة العصر، أفضل العالم، الإمام الكبير، عزّ الإسلام والمسلمين، المحقق المدقق، العالم الكامل ستوده است. علامّة حلّی شاگرد کاتبی در اجازه بنی زهره (بحار الانوار، ج ۱۰۷، ص ۶۶) درباره او می‌فرماید: کان من فضلاء العصر وأعلمهم بالمنطق، وله تصانیف كثيرة، قرأت عليه شرح الكشف إلا ما شدّ، وله خلق حسن و مناظرات جيّدة، وكان من أفضل علماء الشافعية، عارفاً بالحكمة. نسخه‌ها: ۱- آستان قدس، ش ۲۹۷. ۲- دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران، مجموعه، ش ۸۴ (موقوفه آل آقا) ۳- دانشگاه تهران، ش ۸۶۳. فیلم، ش ۳۶۱۷.

۱۱- اجوبه المسائل الطبیّة. نجم الدّین الکاتبی القزوينی سائل این اجوبه در شماره ۱۰ معرفی شده است. نسخه‌ها: ۱- آستان قدس، مجموعه، ش ۵۵۹۰. ۲- جنگ مهدوی، ص ۳۸۸. ۳- دانشگاه تهران، مجموعه، ش ۱۰۷۹.

۱۲- مفارضات بین القونویّ والطوسی. شیخ صدرالدّین محمّد بن اسحاق القونوی - قدّس الله تعالی روحه - کنیت وی ابوالمعالی است، جامع بوده است میان جمیع علوم، چه ظاهری و چه باطنی، و چه عقلی و چه نقلی. میان وی و خواجه نصیرالدّین طوسی أسوله و اجوبه واقع است. و مولانا قطب الدّین علامّة شیرازی در حدیث شاگرد وی است، کتاب جامع الاصول را به به خطّ خود نوشته است و بر وی خواننده و به آن افتخار می‌کرده. و از این طایفه شیخ مؤید الدّین جندی و مولانا شمس الدّین ایگی و شیخ فخرالدّین عراقی و شیخ سعیدالدّین فرغانی - قدّس الله تعالی ارواحهم - و غیر ایشان از اکابر در حجر تربیت وی بوده‌اند و در صحبت وی پرورش یافته‌اند. با شیخ سعدالدّین حموی بسیار صحبت داشته است و از وی سؤالات کرده، (عبدالرحمن جامی، نفحات الأئس، ص ۵۵۴). نسخه‌ها: ۱- مجموعه، فیلم دانشگاه تهران، ش ۱۰۰۰ از کتابخانه بشیرآغا، ش ۳۵۵، ترکیه. ۲- دانشگاه تهران، مجموعه، ش ۷۶۲، به خط سیدحیدر آملی، در بغداد،

مدرسة الإمامية الغروية، مورخ به سال ۷۶۲. تذکر: مفاوضات: ۱- نامه فارسی و مسائل قانونی به عربی. ۲- أجوبة طوسی. ۳- أجوبة قانونی، در این چاپ حاضر، ص ۲۳۹، قانونی نوشته: «مما ذکر فی أثناء الأجوبة، عن السؤالات... و ما تیسر الوقوف علیه من بعض فوائده، کشرح الإشارات...».

۱۳- مسائل الطوسی عن خسروشاهی. شمس الدین خسروشاهی، ابومحمد عبد الحمید بن عیسیٰ خسروشاهی، (منسوب به خسروشاه که نام قصبه‌ای است در شش فرسنگی تبریز) وی در فنون حکمیّه و اصول طبیّه و علوم شرعیّه استاد، و پیوسته به مطالعه کتب و تدریس طلاب و محصلین مشغول بوده است. او در سال ۵۸۰ متولد شد. پس از تحصیل مقدمات ادبیّه علم کلام و فنون حکمت را در خدمت فخرالدین رازی آموخت و از مؤید طوسی سماع حدیث کرد تا در اصول و عقایات بر اقران خویش تقدّم یافت. و پس از مرگ فخر رازی سفری به قهستان کرد و مدتی نزد محتشم شهاب، رئیس و حاکم اسماعیلیّه که از دانشمندان و حکمای این طایفه بود بسر برد، وی شمس الدین خسروشاهی را گرامی داشت و از محضرش استفاده می‌کرد، و پس از آن از ایران به شام رفت و چندی در آنجا رحل اقامت افکند و به تدریس علوم مشغول شد، و سپس در کرک به خدمت ملک ناصر صلاح الدین داوود بن الملك المعظم پیوست و منزلتی عظیم داشت و احسان بسیار از او یافت. نسخه‌ها: ۱- دانشگاه تهران، مجموعه، ش ۱۰۳۰/۹. ۲- مجموعه، ش ۱۰۷۹/۱۹. ۳- ش ۱۰۷۹/۱۹. ۲- ش ۱۰۷۹/۱۹.

۱۴- أجوبة مسائل جمال الدین البحرینی. خواجه طوسی در این رساله می‌گوید: «عالم فاضل جمال الدین؛ ملک الحکماء و المتکلمین، افضل العالم. و این که این چند سطر را در ذی‌العقده در سال ۶۶ در شهر مراغه نوشته است، و چون سیّد شریف تاج الدین ابو جعفر شتاب داشته که به بلاد خود بازگردد طوسی نتوانسته است جواب کامل بنویسد. کتابی در علوم حقیقی می‌خواهد عزم دارم مشغول شوم. قصه سلامان و اربسان در آن نسخه که فرستاده شده مزور است. در این ایام نسخه‌ای دیگر که بی شک

کلام شیخ است برای او می فرستد. و اما جوابی از آنچه فاضل سعید کمال الدین ابن سعاده درباره سخن علامه فخرالدین رازی آورده آنچه به فکر برسد در طی دعاء می فرستد. از این سخنان گویا مقصود از جمال الدین بحرینی همان جمال الدین علی بن سلمیان بحرانی باشد که مسائل شماره نهم را برای خواجه طوسی فرستاده بود. نسخه: ۱- مجموعه بیانی، ش ۲۱۷. فیلم دانشگاه تهران، ش ۱۴۳۶.

۱۵- رسالة عزالدین حسن المراغی إلى الطوسی. عزالدین نحوی مراغی، ابو قرشت حسن معروف به سعفص، ابن عبدالحمید حسن مراغی. ابن القوطی گوید: او از موطن اصلی به بغداد آمد، و در آنجا اقامت گزید، و علم نحو و صرف و ادب را نزد سعدالدین سعد بن احمد بیانی خواند و شرح الدرّة الألفیة را تصنیف کرد، و پس از چندی اقامت در بغداد به فارس رفت و در شیراز رحل اقامت افکند. او را رسائل و اشعار بسیاری است. مولانا نصیرالدین طوسی در سال ۶۷۰ نامه ای از او به من نشان داد که به خواجه طوسی نوشته و به این جملات شروع شده بود: البحران لم نره فقد سمعنا خبره. سلام علیک، أيها العالم الكبير والعالم الخبير، السّمیدع التحریر، یا من هو الناصر والتّصیر، نعم المولّی و نعم التّصیر. این نامه دراز بود و به ذکر همین چند کلمه اکتفا رفت. وی در شیراز به سال ۶۶۶ درگذشت. (تلخیص مجمع الآداب، ج ۱، ص ۷۳، و ج ۴، ص ۷۳، و فهرست دانشگاه تهران، ج ۳، بخش دوم، ص ۷۰۶). نسخه: ۱- دانشگاه تهران، مجموعه، ش ۱۰۷۹/۲۲.

۱۶- رسالة الطوسی إلى عین الزّمان الجلیّ. جمال الدین عین الزّمان جلیّ، بسیار فاضل و دانشمند و از اصحاب شیخ نجم الدین بوده است. شیخ نجم الدین در مدّت عمر دوازده کس را به مریدی قبول کرد، که هر یک از آنها از اولیاء و مشایخ کبار بوده اند. گویند که عین الزّمان در اوّل کار مجموعه ای از لطایف علوم عقلی و نقلی جمع کرده بود که در سفر انیس وی باشد. چون به نزدیک خوارزم رسید، شبی شیخ را در خواب دید که فرمود: ای گیلک پشته بینداز و بیا. چون بیدار شد اندیشه کرد که پشته چه باشد، من از دنیا خود هیچ ندارم، و اندیشه جمع آن را هم ندارم.

شب دوم و سوم باز همان خواب دید. در شب سوم از شیخ پرسید که شیخا آن پشته چه باشد! گفت: آن مجموعه‌ای که با خود همراه داری. چون پیدا شد، آن را در جیخون انداخت. وقتی به خدمت شیخ رسید. شیخ گفت: اگر آن مجموعه را به آب نمی انداختی تو را هیچ فایده‌ای نمی بود... و او به تصفیة باطن مشغول گشت، و پس از تکمیل، شیخ او را عین الزمان لقب داد. (تذکرة العارفين از علی اکبر بن میرزا بابای تبریزی). خواجه طوسی را با عین الزمان جیلی روابط دوستی و مصادقت بوده و نامه‌ها به یکدیگر نوشته. وقتی خواجه از وی بعضی مسائل حکمت و عرفان را پرسیده و او جواب داده است. نسخه‌ها: ۱- آستان قدس، مجموعه، ش ۵۷۱ (اخبار خطی). ۲- دانشگاه تهران، مجموعه، ش ۱۰۲۲.

۱۷- رساله خواجه طوسی به اثیرالدین ابهری. اثیرالدین مفصل بن عمر ابهری از مشاهیر حکمای اسلام و از شاگردان بزرگ فخرالدین رازی است. وی پس از بروز فتنه تار به شام رفت و چندی در دمشق بسر برد و سپس به بلاد روم رفت و در آنجا مقیم و به تدریس علوم و تعلیم طلاب و تألیف کتب مشغول شد و در حکمت الهی و طبیعی و منطقی و زیج و هیأت و ریاضی آثار گرانبهایی از خود به یادگار گذاشت. در نامه خواجه طوسی به ابهری چنین آمده است: جناب همایون و ذات میمون مخدوم معظم، ملک حکماء العالم، اثیرالملکة والدین، قطب الإسلام والمسلمین، قدوة العلماء والمحققین، بقية الأفاضل المتأخرین - أدام الله تعالى علوه و قرن بالمیامن عشیة و غدوه که مقصد آمال افاضل و مطلع انوار فضائل است، همیشه به کرامات ذوالجلال و کمالات لایزال محظوظ و محفوظ باد، و دست تصرف زمان و عنان تغلب حدثان از کنف شرف و ساحت باراحتش مردود و مصروف بحق الحق. نسخه: ۱- دانشگاه تهران، مجموعه، ش ۱۰۳۵/۹

۱۸- جواب رساله قاضی البحرین. خواجه طوسی در جواب قصیده‌ای که او فرستاده است درباره وی می‌گوید: سید کبیر، علامه عصر و افضل دهر، قاضی قضات آفاق، قدوة علمای اقطار، عماد ملت و دین، رکن اسلام و مسلمین، اکمل

اکابر در ارضین، آنچه آورده شده بوسیدم و آورده را تکریم کردم و در برابر جز شکر و ثناء ندارم و به جای پاداش فقط ستایش و دعا می‌گویم، هر چند تاکنون ملاقات دست نداده چشم به راه دیدار و آمادهٔ اجراء اوامر هستم و امید است از سخنان لطیف شما بهره‌مند شوم. نسخه: ۱- دانشگاه تهران: فیلم، ش ۱۴۳۶.

۱۹- رسالهٔ خواجه طوسی به رجا بزلق. از احوال وی اطلاعی در دست نیست خواجه طوسی در این نامه، خطاب به او می‌گوید: «به قلم مبارک رفته بود که چند سطلی متضمن و عظمی می‌باید نوشت». از این نامه دانسته می‌شود که او به خواجه طوسی آشنا بوده و درخواست پندی کرده است. نسخهٔ این رساله در کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران، مجموعه، ش ۲۶۰۲ (برگ ۸۵) و عکس، ش ۲۲۷۹ (برگ ۸۵) ۲۰- اجوبهٔ مسائل شمس‌الدین کیشی. شمس‌الدین محمد بن احمد بن عبداللطیف کیشی، از حکماء بزرگ ایران و از معاصران خواجه طوسی، وی در اغلب علوم تبخیری کامل داشته، و در اصول و فروع و در معقول و منقول صاحب تألیف و تصنیف بوده است. قطب‌الدین شیرازی از محضروی استفاده کرده، و در شرح کلیات قانون ابن سینا از استاد خود یاد کرده و به گفتهٔ او استناد جسته است. علامهٔ حلی در اجازهٔ بنی زهره او را استاد خود دانسته و در حق او می‌گوید: «این شیخ افضل علماء شافعیه بود، و در بحث منصف‌ترین مردم به شمار می‌رفت. من از محضر او استفاده می‌کردم، و بعضی اوقات اعتراض و ایرادی بر او می‌نمودم. تفکری می‌کرد، گاه ایراد من را جواب می‌گفت، و گاه اظهار می‌داشت، باشد در این مسأله بیان دیشم. جواب آن را روز دیگر از من بخواه. من پس از دو سه روزی جواب آن را می‌خواستم، و او جواب مسأله را باز می‌داد، و گاه هم به عجز خویش از جواب اعتراف می‌کرد. (بحار الانوار، ج ۱۰۷، ص ۶۵). تولد او در کیش در سال ۶۱۵ و وفاتش در سال ۶۹۵، و در خانهٔ خود در محلهٔ ذرک مدفون شد. تفصیل احوال او در شد الاثر و حواشی محمد قزوینی آمده است. نسخه‌ها: ۱- مجلس، مجموعه، ش ۱۱۷۶. ۲- دانشگاه تهران، مجموعه، ش ۱۰۳۰ و ش ۱۰۷۱ (به ضمیمهٔ جواب ملاصدرا).

٤- لمحة من حياة نصيرالدين محمد الطوسي

الحمد لله الذي وقّنا لافتتاح المقال بتحميده، وهدنا إلى تصدير الكلام بتمجيده، وبعثنا على طلب الحقّ وتمهيده. وصلواته على المصطفين من عبيده، خصوصاً على محمد وآله المخصوصين بتأييده. «الطوسي»، فاتحة شرح الإشارات». وهذا ما تيسر لي من حلّ مشكلات كتاب الإشارات والتنبّهات، مع قلّة البضاعة وقصور الباع في هذه الصناعة وتعذّر الحال وتراكم الأحوال والتزام الشرط المذكور في مفتتح الأقوال.

وأنا أتوقّع، ممن يقع إليه كتابي هذا، أن يصلح ما يعثر عليه، من الخلل والفساد، بعد أن ينظر فيه بعين الرضا ويتجنّب طريق العناد. والله وليّ السداد والرّشاد، ومنه المبدأ وإليه المعاد.

رقت أكثرها في حال صعب، لا يمكن أصعب منها حال، ورسمت أغلبها في مده كدورة بال، بل في أزمنة يكون كل جزء منها ظرفاً لغضة وعذاب أليم، وندامة وحسرة عظيمة، وأمكنة توقّد كل أن فيها زبانية نار جحيم، ويصب من فوقها حميم. ما مضى وقت ليس عيني فيه مقطراً ولا بالي مكدرًا، ولم يجيء حين لم يزد ألمي، و لم يضاعف همّي وغمّي. نعم ما قال الشاعر بالفارسية.

بگرداگرد خود چندان كه بينم بلا انگشتری و من نگینم

و مالي؟ ليس في امتداد حياتي زماناً ليس مملوئاً بالحوادث المستلزمة للندامة الدائمة والحسرة الأبدية. وكان استمرار عيشي أميرًا، جيوشة غمومًا وعساكره همومًا. اللهمّ نجني من تراحم أفواج البلاء وتراكم أمواج العناء، بحقّ رسولك المجتبيّ و صبيّه المرتضى - صلى الله عليهما وآلهما - وفرج عني ما أنا فيه، بلا إله إلا أنت، و أنت أرحم الراحمين. «الطوسي»، خاتمة شرح الإشارات».

١- نسبة؛ هو المحقّق أبو جعفر، الخواجه، نصيرالدين محمد بن محمد بن الحسن الطوسي. كان أبوه وجيه الدين محمد من فقهاء الشيعة الإمامية ومحدّثهم، قائماً

بوظائف العلم ومقتدئ بين الناس.

۲- ولادته؛ ولد في طوس عند طلوع الشمس، يوم الأحد، الحادي عشر من جمادى الأولى، سنة سبع و تسعين و خمس مائة (۵۹۷).

۳- نشأته؛ تربى في حجر أبيه و أمه، و حظى بلذيذ العيش و ذاق طعم المحبة بين أرحامه و أسرته.

۴- تعلمه؛ قرأ في إبان صباه القرآن الكريم، و درس علوم الأدب و أخذ الفقه و الحديث عن أبيه، و بدأ حياته العقلية بمقدمات المنطق والحكمة عند خاله، نورالدين علي بن محمد الشيعي. و اشتغل في تلك الحال بالعلوم الرياضية، من الحساب و الهندسة و الجبر و الهياة، عند كمال الدين الحاسب. ثم انتقل إلى نيسابور، بلد العلم و الثقافة في ذلك العصر. و شرع في تحصيل الطب، و استفاد هذا العلم من قطب الدين المصري، و كان هو تلميذ فخرالدين الرازي. و أخذ الفلسفة عن فريد الدين الداماد النيسابوري، عن صدرالدين السرخسي، عن أفضل الدين الغيلاني، عن أبي العباس اللوگري، عن يهمنيار، عن ابن سينا، ثم ارتحل إلى الرى و العراق، فعكف على الاستفادة من كمال الدين بن يونس المصري في الرياضيات العالية. و قرأ «غنية النزوع إلى علمي الاصول و الفروع» عند معين الدين سالم بن بدران المصري، و صار مجازاً في الرواية عنه في سنة ۶۱۹.

و شارك ابن طاوروس و ابن ميشم البحراني في الدروس، عند أبي السعادات الإصفهاني، في العلوم الدينية. و سمع الحديث عن خال أبيه، نصيرالدين عبدالله بن حمزة، عن عفيف الدين محمد، عن علي بن محمد القمي، عن شيخ الطائفة محمد بن الحسن الطوسي. و يروى عن أبيه و جيه الدين محمد بن الحسن الطوسي، عن أبي الرضا الحسيني، عن السيد أبي صمصام الحسيني، عن شيخ الطائفة الطوسي، عن السيد الشريف المرتضى، عن الشيخ المفيد.

و في خلال المدة حضر عنده كثيرون من أهل العلم و أصحاب البحث فكان

يبحثُ لهم و معهم عن العلوم الإسلامية والفنون الطبيّة والرياضيّة.

٥- وقوفه بين الإسماعيليّة؛ انزعج الطوسي إثر هجمات المغول على البلاد الشّرقيّة إلى العراق ثم ابتلى وأخذ فمكث عند ناصرالدين محتشم «قهبستان» و علاءالدين ملك «الموت»، بين ٦٣٢-٦٥٤، وكتب في تلك السّنوات كتباً و رسائل كثيرة، منها شرح الإشارات و اخلاق ناصري و اخلاق محتشمي، و كان مرجعاً لهم في مهامّ الأُمور العلميّة.

٦- في دولة هلاكو؛ كان بعد استيصال الإسماعيليّة - سنة ٦٥٤ - عند هلاكو. و بعد فتح بغداد على يد هلاكو و انقراض بني العبّاس - ٦٥٦ - سافر إلى الحلّة و حضر مجلس المحقق الحلّي، فقيه الإمامية في عصره، حين كان يلقى درسه على تلامذته، فقطع درسه تعظيماً للطوسي، لكنّه أمرهم بإتمام الدّرس، فجرى البحث عن استحباب التّياسر، فقال الطوسي: لا وجه له؛ لأنّ الاستحباب إن كان من القبلة إلى غيرها فهو حرام، و إن كان من غيرها إليها فهو واجب. فقال المحقق في الحال: منها إليها، فسكت. ثمّ ألّف المحقّق في ذلك رسالةً و أرسلها إليه، فاستحسنها. فعظّم بسفره هذا شعائر العلم و الدّين. و سافر بعد ذلك إلى خراسان و قهبستان و بغداد، عدّة رحلات، و قد قضى من ذلك الحين دهره في الاهتمام بأمر الرّصد في مراغة و التّربية و الإعداد لأهل العلم و التوجّه نحو مصالح المسلمين.

٧- إنشاؤه الرّصد؛ صار مأموراً ببناء الرّصد في مراغة فأعدّ له عدّته و جمع أموالاً كثيرةً و دعى إليه طائفة من أهل العلم و الفنّ. فشرع - ٦٥٧ - في تأسيس الرّصد العظيم خارج مراغة، و جعل في الرّصد داراً و السعةً و استنبط آلات عديدة شريفة للإرصاد. و كان في خدمته من العلماء و المهندسين عدّة كثير، هم أفضل أهل زمانهم. منهم مؤيد الدّين القرصيّ الدمشقيّ، و فخرالدّين الخلاطيّ التّفليسيّ و نجم الدّين الكاتبيّ القزوينيّ و فخرالدّين المراغيّ و تومجى الخانبالغى الصّينيّ. و كتب نتيجة الإرصادات في كتاب عظيم معروف بـ «زيج ايلخاني»، و استفاد منه المنجّمون في

تأسيس المراصد و تدوين الزيجات إلى عدة أجيال.

٨- إيجاد دارالكتب؛ اتخذ في الرصد خزانة عظيمة فسيحة، وملاها من الكتب المجموعة من شتى البلاد الإسلامية حتى جمعت فيها زيادة على مائة ألف مجلد، وجعل تلميذة المورخ المشهور، ابن القوطي، خازناً لدار الكتب.

٩- حفظه للأوقاف؛ نظر في أمر الأوقاف في البلاد الإسلامية، فجعلها تحت رعايته الخاصة وولى عليها في كل بلد رجلاً ذكياً، وأوفى معيشة الفقهاء والمدرسين والمحتاجين وأطلق المشاهرات وقرّر القواعد فيها وأصلحها بعد اختلافها وأبقاها على الوقيّة على مستحقه إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها من العباد.

١٠- عنايته بأهل العلم؛ عمل في الرصد مدرسة علمية عظيمة كان يُدرّس فيها الحكمة والطب والفقه والرياضي و سائر العلوم، ونظر في شؤون المتعلمين والعلماء الذين جاسوا إليه من خلال الديار، فرعاهم بعين عنايته وأدرّ عليهم ما يحتاجون إليه من كل جهة ورتب لهم مراتب، فضمّ شملهم بوافر عطائه، وكان يحنّ عليهم حينئذ الوالد على أولاده، فكانوا بما يجب عليهم من ناحية العلم وواهبه عاملين، و برؤيته فرحين.

١١- تعليمه؛ أقبل إليه لاقتناء العلوم والمعارف منه كثيرون من بغاة العلم وطلاب المعرفة، فلا زموه ملازمة الفناء للشئ في حلّه و ترحاله، واستقوا من معين علمه، فسقاهم الله به رياً رويّاً لا ظماً بعده، واستضاؤوا من مشكاة فضله، فأناز قلوبهم بضياء معرفته، فافتبسوا من شرار ناره نكت الزبور و آنسوا من جانب طوره أنزالتور. فلما جهّزهم بجهازهم من نمير علمه بقى جمع منهم في ظلّه آمنين و بأمر الافاضة على المستعدين قائمين، و رجع جمٌ غفيرٌ منهم إلى أوطانهم لينذروا قومهم. فكان كل واحد منهم علماً في العلوم يرجع إليه الطالبون فنشروا علومه و آثاره، فأشرقت بنور هدايتهم أرجاء البلاد.

و هاك نخبتهم: العلامة الحلبي، و قطب الدين السيرازي، و السيد ركن الدين

الاسترابادى، والسيد الرضا الأبي، و غياث الدين ابن طاووس، و محيى الدين العباسى، و همام الدين التبريزى، و أثيرالدين الهمدانى، و مجدالدين الهمدانى.

١٢- مرجعيتة؛ انتشر بعد ذلك صيته، و سار خبره مسيرالصبا، فى مشارق الأرض و مغاربها، فصار مرجعاً علمياً للناس، فكانوا يستفتونه فى المسائل المعضلة العلمية و المباحث العقلية؛ فيجيبهم كلاً على قدر مكانته فى العلم، و يقصدونه فى ملتمات الدهر، فيسئف مأربهم، و شفق عند سلطات المغول فى نفوس محكومة بالبور، فحقن الله به دماءهم، فوصل به إلى المسلمين نفع كثير.

كان يهتم بأموهم و يحمى أوقافهم، و يحسن إلى محتاجهم، لا سيما أهل العلم من أى طائفة و الشيعة لآل البيت النبوى و العلويين، و قد جعله الله - سبحانه - مفزعا لكل الطوائف، سواء الحاكتف فيه و الباد.

١٣- أخلاقه؛ أفرغه الله - تعالى - فى قالب الكمال، و طبعه على غرار البهاء و الأبهة و الجلال، و صورته، فأحسن صورته، كان كريم الأخلاق، حسن السيرة، لا يضحجر من سائل، و لا يرد طالب حاجة. أعطاه الله - سبحانه - نفساً رفيعة المصعد، و وهب له همّة بعيدة المدى، تسمو به إلى معالى الأمور، و مع ذلك كان فيه تواضع شديد و حسن ملتقى، و كان قوراً عند الهزاهن، صبوراً عند البلايا، بصيراً بزمانه. و قد جمع البارى - عز و جل - فيه ما تفرق فى أهل عصره من المناقب و العلوم.

ليس على الله بمستنكر أن يجمع العالم فى واحد

١٤- مذهبه؛ ولد على فطرة الإسلام فى بيت علم و دين، و رزق العلم و التشييع و الولاء لأمرالمؤمنين و أهل بيته - عليهم السلام - من أبيه و أسرته زفاً، و كان مروّجاً لهذا المذهب بيده و لسانه، فألف فى تأييد مبانيه عدّة كتب و رسائل جليلة. رياه الله معتقاً له و اختاره إليه معتقداً به، فعماش حميداً و مات سعيداً، و ذلك الفور العظيم.

١٥- وفاته؛ توفى ببغداد عند غروب الشمس يوم الغدير، سنة ٦٧٢، بعد مضي خمس و سبعين سنة من عمره. و دفن فى مشهد الإمام السابغ موسى بن جعفر

الکاظم علیه السلام، وکتب علی لوح مرقدہ الشریف: «و کتبہم باسط ذراعیہ بالوصید»، و فی نخبۃ المقال:

ثم نصیر الدین جدہ الحسن العالم التحریر قدوة الزمن
 میلادہ: یا حرر من لا حرر له (۵۹۷) و بعد دای (۷۵) قد اجاب سائله
 ۱۶- اولادہ؛ خلف ثلاثة اولاد، هم صدرالدین علی، وأصیل الدین حسن، و
 فخرالدین أحمد. و ارتقى كل منهم مرتبة من العلوم الرياضیة. والأدبیة والدینیة، و
 ولی أصیل الدین فی حیاة أبیه شؤون رصد مراغه، و كان صدرالدین اديباً عالماً و
 مهندساً حكيماً، و كان فخرالدین فاضلاً منجماً كاملاً. و لقد تجلّى أبوهم فيهم بعلمه
 و فضله و أخلاقه الكريمة.

۱۷- آثاره؛ ألف فی مختلف العلوم، من الأدب والفقه والتفسير والكلام والأخلاق
 والحكمة المنطقية والطبيعية والأدبية والطب والرياضية وغيرها، ما يتوفى إلى ماتى
 كتاب ورسالة ومقالة وفائدة وجواب سؤال. و إليك أسماء بعضها: حل مشكلات
 الإشارات، لابن سينا، مصارع المصارع للشهرستاني، تلخيص المحصل لفخرالدین
 الرازي، تجريد المنطق والاعتقاد، قواعد العقائد، الفصول، الإمامة، أساس الاقتباس،
 حاشية القانون لابن سينا، تحرير اقليدس، الجبر والمقابلة، زبدة الهيئة، زيغ ايلخانى،
 جواهر الفرائض، أخلاق ناصري، أخلاق محتشمى، معيار الأشعار، تفسير بعض
 السور من الذكر الحكيم، أجوبة المسائل المختلفة، شرح مسألة العلم، وغيرها. و كان
 فيها محرراً و شارحاً و مهذباً و مؤسساً، و ناقض أهل الحكمة والكلام فى كثير من
 القواعد. و بقى، من رسائله و أجوبته و قواعد، عدد هام مخطوطاً. و فقنا الله - تعالى -
 و قومنا لبعثها من مراقدها و عرضها إلى عرصة النشور. ليستفيض منها زوائد العلوم.

۱۸- مساهمته فى نشر العلم؛ لقد خدم العالمين بإحيائه و صيانته الثقافة الإسلامية
 و العلوم الإنسانية أيام المغول عن الضياع والانحطاط، الثقافة القيمة التى حقها عظيم
 على الأمم الحية طوال العصور لو كانوا يعلمون - بعدة وسائل - بدراسته و تعليمه و

مراسلاته ومفاوضاته مع العلماء، وإنشائه لمعاهد العلم، وبالتأليف لمآت من الكتب والزسائل والفوائد فى شتى العلوم، وتأسيسه مكتبة عظيمة من المخطوطات، لانظير لها إلى الآن فى البلاد الشرقية، بل والغربية، وإنها متوزعة ومسروقة وبعضها موجودة فى مكتبات العالم، وبالاستعانة بمنصبه عند ذوى القدرة، وبتوليته الأوقاف و صرفها على مؤونة المشتغلين بالأمور العلمية فى البلاد الإسلامية، و بإحيائه الثقافة بذريته الفضلاء الصالحين.

و أفاد مما أوىى من مقدرة فى إثارة دفاثن العقول وإنماها وإعدادها لتلقى الفضائل والعلوم، فساهم العلماء الكبار الذين بذلوا جهودهم فى سبيل الخدمة الإنسانية، ودخل معهم فى الخلود، «إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات إنا لا نضيع أجر من أحسن عملاً».

١٩- آراء العلماء فيه

١- قال المحقق الحلى: «المولى الأعظم، أفضل علماء الإسلام وأكمل فضلاء الأنام، نصيرالدين والدين، محمد بن محمد بن الحسن الطوسى - أيد الله بهمته العالية قواعد الدين ووتد أركانه ومهد بمباحثه السامية عقائد الإيمان وشيد بنيانه». (رسالة التياسر، آستان قدس، ٦٦٢).

٢- قال العلامة الحلى: «و من ذلك جميع ما صنفه الشيخ السعيد المعظم، خواجه نصيرالملّة والحق والدين، محمد بن الحسن الطوسى - قدس الله روحه - وقرأه ورواه عنى عنه. وكان هذا الشيخ أفضل أهل عصره فى العلوم العقلية والتقليية. وله مصنفات كثيرة فى العلوم الحكمية والأحكام الشرعية على مذهب الإمامية، وكان أشرف من شاهدناه فى الأخلاق - نورالله ضريحه - قرأت عليه إلهيات الشفاء لأبى على بن سينا، وبعض التذكرة فى الهياة تصنيفه - رحمه الله - ثم أدركه الموت المحتوم، قدس الله روحه» (إجازته لبنى زهرة. بحار الأنوار، ج ١٠٧، ص ٦٢)

٣- قال مؤيدالدين العرضى الدمشقى: «مولانا المعظم والإمام الأعظم، العالم

الفاضل، المحقق الكامل، قدوة العلماء و سيد الحكماء، أفضل علماء الإسلاميين، بل والمتقدمين. وهو ممن جمع الله - سبحانه - فيه ما تفرق في كافة أهل زماننا، من الفضائل والمناقب الحميدة و حسن السيرة و غزارة الحلم و جزالة الرأي و جودة البداة والإحاطة بسائر العلوم، فجمع العلماء إليه و ضمّ شملهم بوافر عطائه، وكان بهم أرفأ من الوالد على ولده، فكنا في ظلّه آمنين و برويته فرحين، كما قيل:

نمیل علی جوانبہ کاآنا نمیل إذا نمیل علی ابینا
و نغضبہ لنخبیر حالتيه فنلقی منهما کرماً و لیناً

و هو المولى نصير الملة والدين، محمد بن محمد [بن الحسن] الطوسي - أدام الله أيامه - و قد كنتُ:

و أستکبرُ الأخبار قبل لقائه فلما التقينا صغر الخبر الخبر

فله أيام جمعتنا بخدمته و أبهجتنا بفوائده و إن كانت قد أبعدتنا عن الأوطان و العشيرة و الولدان؛ فإن في وجوده عوضاً عن غيره. و من وجده فما فاتته شيء، و من فاتته فقد عدم كل شيء، فلا أخلانا الله منه و أمتعنا بطول بقائه (شرح آيات رصد المراغة، احوال طوسي، ص ٤٤).

٤- قال نجم الدين دبيران الكاتب القزويني: «مولانا و سيدنا المعظم، الصاحب الأعظم، العادل المنعم، المحسن المحقق المحقق، أعلم العلماء و الحكماء المحققين، أفضل المتقدمين و المتأخرين، نصير الملة و الحق و الدين، سلطان الشريعة، برهان الحقيقة، محمد بن محمد بن الحسن الطوسي، أدام الله ظلاله و ضاعف جلاله» (إثبات الواجب، آستان قدس، ٢٧٩)

٥- قال قطب الدين الشيرازي: «فشرعت في كليات القانون في الطب لابن سينا، عند عمي سلطان الحكماء، كمال الدين أبي الخير الكازروني، ثم على الإمام المحقق، شمس الدين محمد الكيشي، ثم على علامة وقته، و هو شيخ الكل في الكل، شرق الدين البوشكاني، لكن لكون الكتاب أصعب الكتب المصنفة في هذا

الفن، لم يكن أحدٌ منهم يخرج عن عهدة جميع الكتاب على ما يجب. وحيثُ أيستُ منهم، وكذا من الشروح التى وقعت إلى من فخرالدين الرزائى وقطب الدين المصرى وأفضل الدين الخونجى ورفيع الدين النخجوانى، توجّهت تلقاء مدينة العلم و شطر كعبة الحكمة، وهى الحضرة العلية، البهية القدسية والسُدّة السنيّة، الزكية الفيلسوفية، الأستاذية التصيرية، قدس الله نفسه وروح رمله، (التحفة السعدية بتلخيص).

٦- صورة أجازة الشيخ معين الدين، سالم بن بدران، على المازنى، المعروف بالشيخ معين الدين المصرى للخواجه نصيرالدين رضى الله عنه. أقول: قد وجدتُ فى نسخة من كتاب غنية التزويج، وكان تاريخ كتابتها سنة أربع عشرة و ستّ مائة، وكان عليه خطُ المحقق الطوسى، نصيرالملة الدين، قدس الله روحه. وكان عليها إجازةُ شيخه له، وهذه صورتها:

قرأ على جميع الجزء الثالث من كتاب غنية التزويج إلى علمى الأصول والفروع، من أوله إلى آخره، قراءة تفهّم وتبين وتأمّل، متبَحّث عن غوامضه، عالم بفنون جوامعه. وأكثر الجزء الثانى من هذا الكتاب، وهو الكلام فى أصول الفقه، الإمام الأجل، العالم الأفضّل الأكمل، البارع المتقن المحقق، نصيرالملة والدين، وجيه الإسلام والمسلمين، سند الأئمة والأفاضل، مفخر العلماء والأكابر، محمّدين محمّدين الحسن الطوسى - زاد الله فى علاله وأحسن الدفاع عن حوائه. وأذنتُ له فى رواية جميعه عتى، عن السيّد الأجل، العالم الأوحّد، الطاهر الزاهد البارع، عزالدين، أبى المكارم، حمزة بن على بن زهرة الحسينى - قدس الله روحه ونور ضريحه - وجميع تصانيفه وجميع تصانيفى ومسموعاتى وقراءاتى وإجازاتى عن مشايخى، ما أذكر أسانيدَه ومالم أذكر، إذا ثبت ذلك عنده وما لعلى أن أصنّفه. وهذا خطُ أضعف خلق الله وأقرهم إلى عفوهِ، سالم بن بدران بن على المازنى المصرى. كتبه ثامن عشر جمادى الآخرة، سنة تسع عشر و ستّ مائة، حامداً لله مصلياً على خير خلقه محمّد وآله الطاهرين. (المجلسى، بحار الأنوار، ج ١٠٧، ص ٣١).

۷- قصیدهٴ أنشأها قاضي القضاة، نظام الدين الإصفهاني، في مدح نصيرالدين

الطوسي وفي وصف الرصد:

فظلّت كما شاء المنى أتفرّج
إلى الفلك الأعلى به أتدرّج
إلى كشف أسرار الغوامض تنهّج
به يستوى ما في التقاويم عوجوا
حويّ درجاً منه إلى الغيب يدرّج
عساها بما يبني عليها تتوجّج
فمن كلّ إقليم عليها يُعزّج
فمدح عليّ معنى الهجاء يُخرّج
تقرّب به الألباظ والنفس تبهج
بُناعي كعاب الزهر منها تُبرّج
و شيد قصراً لم يشده متوجّج
إلى الرصد المعهود من أين يُحوج
فكان مُنى من دونها الباب مُرتج
فساعدني سعدٌ بوَدَى مُلهّج
مسقّمةً منها الميامن تُنتج
لتقبيله منه البنان يُهيج
وحملتة ما في الصّحائف يدرّج
فهّمى إن أنهى إليه يُسفرّج
وصحبي زموا العيس والخيل أسرجوا
طلائع أسفار لما ناب تُزعّج
مراعيد صدق صبّحها يتبلّج

صفا شرب عيني في صوافي مراغة
بها الرصد العالی التصيرى مقصدى
فلله بانیه و طروق ابانها
أرى عصب التنجيم أحسن حياة
دقائق علم لا يسجدن ثوانيا
نسامى الهضاب التسم تتلعّج جیها
فناث لعمرى الحظ أرض مراغة
فإن عيروا باین المراغة شاعراً
بناء لعمرى مثل بانیه مُعزّج
سبيلُ أسباب السماء بصرحه
أقول وقدشاد البناء بذكره
على الزهر أرساد طلائع فكره
ترصدت لفتاه هناك و قربه
ورمت سُعود الجّد فى جنباته
وجدت اسمه فالأعلى مباركا
إلى الشدة العلياء شمّرنا هضبا
فكلفتة عرض الدعاء و خدمتى
فرمت على حال الوقوف و وقوفه
وأصدرت عن تبريز ما أنا كاتب
لقصد جناب الصاحب الأعظم ارتمت
تكفل دفع الجور عنهم وإنه

ولولا عوادى الخطب جئتُ مُلبياً دواعى أشواق لظاها تأججُ
(مكتبة فاتح، الرقم ٣٣٨٤- ويا صوفيا، الرقم ٣٩٥٩- استانبول، التركيبة. الدكتور
أيدين صاييلى، يادنامه طوسى، ص ٦٩).

٨- قال ابنُ خلدون: «ولأهل المشرق عنايةً بكتاب الإشارات لابن سينا، وللإمام ابن
الخطيب فخرالدين الرازى عليه شرح حسنٌ، وكذا الأمدى؛ وشرحه أيضاً
نصيرالدين الطوسى المعروف بخواجه من أهل المشرق، وبحث مع الإمام فى كثير
من مسائله، فأوفى على أنظاره وبحوثه، و فوق كل ذى علم عليهم»، (مقدمة تاريخ
العبر لابن خلدون، ص ٤٩٢).

٩- قال غياثُ الدين جمشيد الكاشانى: «انمولى الأعظم والحبر المعظم،
مظهر الحقائق، مبدع الذائق، أستاذ البشر، أعلم أهل البدو والحضر، متمم علوم
الأوائل والأواخر، كاشف مضميلات المسائل بالمآثر، سيد الحكماء، أفضل العلماء،
سلطان المحققين و برهان المدققين، ينبوع الحكمة، نصير الملة والدين، محمد بن
محمد الطوسى، قدس الله نفسه وزاد فى حظائر القدس أنسه»، (الكاشانى، مقدمة
زيج الخاقانى).

١٠- قال النظام التيسابورى: «و بعدُ، فإن أخرج خلق الله - تعالى - إلى غفرانه
الحسن بن محمد التيسابورى، يُعرَف بنظام - نظم الله أحواله - يقول: من المعلوم
أن العلوم...، وأن كتاب التذكرة فى هذا القرن، المنسوب إلى المولى الأعظم والحبر
الأعلم، الحكيم المحق والفيلسوف المحقق، أستاذ البشر، أعلم أهل البدو والحضر،
نصير الملة والحق والدين، محمد بن محمد الطوسى، قدس الله نفسه وزاد فى حظائر
القدس أنسه»، (شرح التذكرة التصيرية).

١١- قال المحقق الثانى، الشيخ على الكركى: «و بهذا الإسناد إلى الإمام
جمال الدين، العلامة الحلّى، جميع مصنفات و مرويات المولى الأجل، الفرد
الأوحد، سلطان العلماء المحققين، أعلم المتقدمين و سيد المتأخرين، نصير الملة

والحق والدين، محمد بن الحسن الطوسي، أعلى الله مكانه في عليين وأحله من رياض القدس في مقام الأمين»، (إجازته للقاضي صفي، بحار الأنوار، ج ١٠٨، ص ٧٢).
١٢- قال الميرالدّاماد: «بارع المحصلين، بارع المحققين، خاتم البرعة المحصلين، خاتم البرعة المحققين، الشّارح البارع، الناقد البارع، المحقق الناقد، المحقق البارع»، (القبسات، في موارد عديدة).

١٣- قال الشيخ بهاء الدين محمد المعروف بالشيخ البهائي: «الرسالة الشهيرة بالفرائض النصيرية لسلطان أصحاب التدقيق بين البرية، أعظم حكماء الإسلام شأنًا وأعلام منزلاً ومكاناً، وأقوام منهاجاً وطريقاً، وأصوبهم رأياً وتحقيقاً، وأرفعهم في معارج الإتيان قدراً، وأنورهم في سماء العرفان بدرأ، المخصوص من الله - سبحانه - بالفيض القدوس، نصير الملة والحق والدين، محمد بن محمد بن الحسن الطوسي». (شرح الفرائض النصيرية، آستان قدس، ش ١٤٩٩؛ مجلس، ش ١٢٣١).

١٤- قال المولى صدرا الشيرازي: «المحقق الفاضل، أفضل المتأخرين، نصير الدين محمد الطوسي» (الأسفار، ج ٨، ص ٣٩٠).

١٥- قال الشيخ مرتضى الأنصاري: «مروّج هذا العلم، بل محييه، نصير الملة والدين»، (المكاسب، ص ٢٥).

٢٠- مكانة العالمية.

١- قال بروكلمان الأكماني: «هو من أعرف علماء القرن السابع وأشهر مؤلفيه على الإطلاق»، (تاريخ الأدب العربي، ج ٢، ص ٥٠٨).

٢- قالت ماريا نيكلا ايوانا، أستاذة جامعة مسكو: «كان نصير الدين الطوسي من أعظم العلماء في العصور الوسطى. ولقد بين في آثاره العلمية والعقلية العقائد الزاكية في زمانه»، (يادنامه طوسي، ص ٢٤٠).

٣- قال جورج سارطون، مورخ العلم الإمبريكي: «إنّ الطوسي من أعظم علماء الإسلام ومن أكبر رياضيتهم، وإنّ الانتقاد الذي وضعه للمجسطي يدلّ على

عبريته و طول باعه فى الفلك. و يمكن القول بأن انتقاده هذا كان خطوة تمهيدية للإصلاحات التى تقدّم بها كوبرنيكس، (تراث العرب العلمى، ص ٣٦٣).

٤- قال جرجى زيدان: «فابتنى فى مراغة مرصداً عظيماً، وأتخذ خزانة ملاءها من الكتب، و قدزاد عددها على أربع مائة ألف مجلد، و أقام المنجّمين والفلاسفة، و وقف عليها الأوقاف، فزها العلم فى بلاد المغول على يد هذا الفارسى، كأنه قبس منير فى ظلمة مدلهمة، و كان له إمام بعلم شتى، و نُقِلَ أجزاء من مؤلفاته إلى اللاتينية»، (آداب اللغة العربية، ج ٣، ص ٢٣٤).

٥- قال أبو عبد الله الزنجانى: «و قد أحله علماء الإفرنج محلاً سامياً، لا يدانيه فيه أى فيلسوف فى الشرق، حتّى أنهم سمّوا باسمه جبلاً اكتشفوه فى كرة القمر، تذكراً لخدماته العلميّة والإنسانيّة»، (مقدمته لبقاء النفس للطوسى، ص ٣).

هذا غيض من فيضه التبار و رشق من يمه المحيط الرخار، و نشر ترجمته المفصلة و تحليل آرائه العقلية موكول إلى أجل قريب بإذن الله. و متطكب التوسع فى الاطلاع والوقوف على ما يرتبط به يرجع إلى الحوادث الجامعة و تلخيص مجمع الآداب لابن الفوطى، و مقدّمة تلخيص المحصل، و احوال و آثار طوسى، و يادنامه طوسى، و المنابع الأخر التى أشرنا إليها فى نصّ المقال، و التوفيق من الله سبحانه.

عبد الله نورانى

تهران - ٢٢/١٠/١٣٨٣

أجوبة المسائل الرومية

﴿ بسم الله الرحمن الرحيم ﴾

أسئلة وردت من الروم على يد شرف الدين محمد بن محمود الرازي عليه، برّد الله مرقده، وأجوبة المحقق الطوسي عن الأسئلة الرومية

< ١ > أ - أثر العلة في وجود المعلول أو في ماهيته ؟

الجواب - أثر العلة هو المعلول نفسه. ثم إن العقل يميز بين وجوده و ماهيته، و ليس هناك وجود و ماهية، حتى تؤثر العلة في أحدهما أو فيهما.

< ٢ > ب - يحد الإنسان بأنه حيوان ناطق. و لفظ الحيوان يختص بالشخص و يختص بالتنوع و يختص بالجنس، و قسم لا يختص بشيء، و هو المطلق. فمن هذه الأقسام أي واحد يكون صالحاً للعمل؟.

الجواب - الحيوان المقترب بما يخصه و بما يعممته لا يكون صالحاً للحمل. و الحيوان الذي لا يقترب بشيء، لا بشرط أن لا يقترب بشيء، هو المحمول على الأنواع والأشخاص.

< ٣ > ج - الباري - تعالى - لفظ كلي أو جزئي. وكذا الباري.

الجواب - الشمس، لوقوعه تحت جنس الجسم مركب، و لكونه بحيث يمكن أن يحمل على كثيرين كلي، و من حيث هي مادية غير قابلة للتعدد، كانت منحصرة في

شخص. أما البارى، فلا يحتمل التركب. فإن كان لأمه لام العهد فهو جزئى يمتنع على كثيرين، وإن كان لأمه لام الجنس فهو من حيث مفهومه نوع بسيط غير واقع تحت جنس ومن حيث تجرده عن المادة يمتنع أن يوجد فى كثيرين.

<٤> د - النفس الناطقة التى تدبّر البدن، ونها معه علاقة شوقية، هل يقوم برهان على بقائها بعد الموت أو يفنى كفناء البدن؟

الجواب - البرهان، بعد إثبات كونها قائمة بذاتها، غير حالة فى محل، أن الفناء لا يجوز إلا على ذى محل حامل لاستعدادها للفناء. وإذا لا محل لها ولا حاييل لاستعدادها للفناء، فلا يكون لها استعداد للفناء، فلا يجوز عليها الفناء.

فإن قيل: إنتها حادثة، والحادثة تستدعى محلاً يكون حاملاً لاستعداد وجوده قبل وجوده.

فلم لم يكن ذلك المحلّ حاملاً لاستعداد فئائه؟

قيل: مزاج البدن استدعى صفة إنسانية، وهى استدعت مبدءاً لها هى النفس التى هى علة تلك الصورة، وفسادها لا يقتضى فناء العلة، وإن كان فناء العلة يقتضى فناء المعلول.

<٥> هـ - قالوا فى تعريف الجسم: إنه يمكن أن يفرض فيه أبعاد ثلاثة متقاطعة على زوايا قائمة. فلو كانت الأبعاد مقومة للجسم، لكان إذا تغير الأبعاد تغير الجسم. وليس كذلك، فلا تكون مقومة لهايته. فلا يعرف الجسم بها، بل بشىء آخر.

الجواب - ليس وجود الأبعاد مقوماً للجسم حتى يتغير الجسم بتغيرها، بل المقوم هو ههنا قبول الأبعاد الذى هو من شأن المادة القابلة للصورة الجسمية، وهو إن تغير لم يمكن بعد تغيره فرض الأبعاد فيه، فلم يبق الجسم. وأما تغير الأبعاد فهو لا يقتضى القبول ولا زواله.

<٦> و - الهيولى ليست بمحسوسة، وكذا الصورة. فمن غير المحسوس كيف يحصل المحسوس؟

الجواب - لا يجب أن يكون كل مركب شبيهاً بأجزائه؛ فإن الزجاج والعقاص ليسا

عند الانفراد بأسودين، والجبرُّ المركَّبُ منهما أسودٌ؛ والماء والهواء ليسا بأبيضين، والزُّيدُ أبيضٌ. ولهذا نظائر كثيرة.

<٧> ز - عِلَّةُ وجود الهيولى هل هي عِلَّةُ الصُّورةِ الجسْمِيَّةِ أو غيرها؟

الجواب - العِلَّةُ الفاعليَّةُ للهيولى هي ذاتٌ مُفارقةٌ مع صورة مطلقه من حيث هي صورةٌ ما، لا من حيث هي صورةٌ بعينه، ولا عِلَّةٌ قابليَّةٌ لها. والعِلَّةُ الفاعليَّةُ لمُطلق الصُّورةِ هي ذاتٌ مُفارقة، وإلّا تتعيَّنُ بعلتها القابليَّةُ، وهي الهيولى المُعَيَّنَةُ. وشرح ذلك يستدعى كلاماً طويلاً.

<٨> ح - إذا اجتمعت الهيولى والصُّورةُ حصل منهما الفعل، وهو الكيفيَّاتُ، والكيفيَّاتُ أضعفُ من الصُّورةِ، فإذا اشتدَّت الكيفيَّةُ لم تبطل الصُّورةُ.

الجواب - إذا اشتدَّت الكيفيَّةُ تُعَدُّ المادَّةُ لقبولِ صُورةٍ تُناسِبُ تلك الكيفيَّةَ، ويَبْطُلُ استعدادها للصُّورةِ الَّتِي فيها، فيقبُضُ واهبُ الصُّورِ تلك الصُّورَ على المادَّةِ المُستعدَّةِ الَّتِي لها، ويَبْطُلُ الصُّورةُ الأولى لبطلانِ استعدادها فيها.

<٩> ط - الحركاتُ على الإطلاق كم هي؟

الجواب - قالوا: هي أربعة، حركةٌ في الكم، كالتخلُّلُ والتكاثفُ، وحركةٌ في الكيف، كالتسخُّنُ والتبرُّدُ. وحركةٌ في الأين، كالانتقالُ من أين إلى أين. وحركةٌ في الوضع، كالحركةُ على الاستدارةِ مع كونِ المتحركِ في أين لا يُفارقةً.

<١٠> ي - النفوسُ الناطقةُ إذا فارقت الأبدانَ بأيِّ شيءٍ يتمايزُ بعضها عن بعضٍ؟
الجواب - تتمايزُ بالخواصِّ والأعراضِ الَّتِي حصلت لها عند تعلقها بالأبدانِ وتمكَّنت فيها تمكُّنُ الملكاتِ.

<١١> يا - قالوا: العلمُ إمَّا تصوُّرٌ وإمَّا تصديقٌ، والتَّصوُّرُ هو حصولُ صُورةِ الشَّيءِ في الدَّهنِ. فهذه الصُّورةُ هل هي جوهرٌ أو عرضٌ؟

الجواب - الصُّورةُ عرضٌ. والشَّيءُ الَّذِي هي صورتهُ يكونُ جوهرًا ويكونُ عرضًا.
<١٢> بب - قال الحكماءُ: العقولُ الفعَّالةُ كثيرةٌ بالنوعِ، ويكونُ كُلُّ واحدٍ من العقولِ مُركَّبًا من جنسٍ وفصلٍ، وقالوا: العقولُ الفعَّالةُ بسيطةٌ.

الجواب - البسيط بالاشتراك يقع على معان: منها ما لا يكون له جزء أصلاً، ومنها ما لا يكون له جزء في الخارج دون العقل، ومنها ما يتشابه أجزاءه. والأول كالأجناس العالية، والثاني كالعقول الفعالة، والثالث كالأفلاك والمناصر.

< ١٣ > يج - نفوس الحيوانات منطبعة في الأبدان أو تكون مجردة غير منطبعة في أبدان الحيوانات، كنفوس الأشخاص الإنسانية.

الجواب - هي منطبعة في أبدان الحيوانات، لا انطبعتها يتجزئ بتجزئ الأبدان، بل انطبعتها يكون في جميع الأجزاء الأصلية للبدن نفس واحدة. والمنطبع الذي يتجزئ محله يكون كالأعراض السارية. والذي لا يتجزئ يتجزئ محله كالشكل في السطوح والأجسام.

< ١٤ > يد - أجزاء الأرض إذا توهمنا إن رميناها من مركز الأرض إلى الجانب السفل بالنسبة إلى سطح الأرض الذي نحن فيه سكاناً، إلى أي موضع يكون قرار الأجزاء؟

الجواب - جميع الجوانب من مركز الأرض إلى السطح الذي نحن فيه أو إلى السطح الذي يحاذيها، ونحن نحسب أنه تحتنا. فإن توهمنا بترأ ينفذ في الأرض إلى الجانب الآخر كان الهوي من الجانبين إلى المنتصف البئر الذي هو عند المركز، والصعود إلى السطحين من ذلك المنتصف على السواء من غير تفاوت.

< ١٥ > به - اختلاف المنظر في أي موضع يكون؟ أفي موضعين أو في موضع واحد؟

الجواب - إذا نظر ناظران من موضعين إلى شيء واحد يحجب يكون خلفه، فالمحجوب من ذلك السطح بالقياس إلى ذلك الواحد منهما يكون غير المحجوب بالقياس إلى الآخر. والتفاوت بين المحجوبين من ذلك السطح هو اختلاف المنظر والزوايا التي تحدث على ذلك الشيء من امتداد الخطين الشعاعين من ناظرهما إلى ذلك الشيء هو زاوية اختلاف المنظر.

< ١٦ > يو - الرجعة والاستقامة لكل كوكب من السيارة يكون بسبب فلك

تدوير. وللقمر فلک تدوير، فلم لم يظهر له رجوع ولا استقامة؟
 الجواب - قد بين في علم الهيئة أن نسبة حركة الكوكب في فلک تدويره إلى حركة
 مركز فلک تدويره في عامله إذا تخالفا عند كون الكوكب في النصف الحضيض لا
 يخلو إما أن يكون أعظم من نسبة ما بين الناظر ومحيط التدوير في الخط الممتد فيه
 إلى مركز التدوير إلى نصف قطر التدوير أو يكون مساوياً له، أو يكون أصغر منه.

وعلى التقدير الأول للكوكب في ذلك التدوير رجوع بين وقوفين يتوسطهما كونه
 في حضيض التدوير.
 وعلى التقدير الثاني يقع له وقوف واحد من غير رجوع عند كونه في
 حضيض التدوير.

وعلى التقدير الثالث لا يقع له رجوع ولا وقوف. ولكن يقع له بطو في
 النصف الذي يتخالف جهتا حركته وحركة مركز تدويره وسرعته في النصف الذي
 يتوافقان فيه.

وأفلاك القمر على هذا الوجه، وهو يبطيء في الدروة ويسرع في الحضيض،
 وأفلاك الخمسة السيارة على الوجه الأول وليس للوجه الثاني نظير في الفلكيات.
 < ١٧ > يز - المدارات اليومية التي في نصف الأفق الظاهر هل هي مواز بعضها
 لبعض أو ليس بموازي؟

الجواب - هي متوازية. ولكن الكوكب الذي يتحرك بالحركة الثانية ينتقل من
 بعضها إلى بعض، فيحصل له بحسب تركب الحركتين مدارات غير متشابهة.

< ١٨ > يح - فلک التدوير الذي [هو] في ثخانة الحامل، له مقيّر أم لا؟
 الجواب - لا يحد وأن يكون له مقيّر مماس محدب سطح الكوكب ولكن لا يلتفت
 إليه ولا يذكّر، لعدم الاحتياج إلى ذكره.

< ١٩ > يط - امتداد الأجسام هل هو متناه أم لا؟
 الجواب - قالوا: متناهية، وأقاموا عليه دلائل: أحدها يعرف بالسلمى، والثاني
 بالمسامة، والثالث بالتطيق، وهي مذكورة في الطبيعيات.

< ٢٠ > ك - إذا كانت قنينة زجاجية مملوءة من الماء وأخرى مملوءة من الهواء، فما ينعكس الشعاع من الماء أشد مما ينعكس من الهواء، مع أن الماء بارد والهواء حار. الجواب - انعكاس الشعاع ما يتعلّق بطبيعة الجسم الذي منه ينعكس. إنما يجب كون ذلك الجسم غير شفاف مطلقاً وله سطح صقيل. ثم إن الشعاع [لا] يستلزم الحرارة، ولذلك ينعكس من الجمد الصقيل أكثر مما ينعكس من الماء الحار، لكن الجمد أقرب إلى الكثافة المُقابلة للشيف.

< ٢١ > ك - كل حادث يتقدّمه إمكان وجوده، فهذا الإمكان موجود أو معدوم؟ الجواب - إنه موجودٌ وعرضٌ من أنواع الكيف، وهو المُسمّى بالاستعداد ويستدعي محلاً، لا محالة. وهو معنى قولهم: «كل حادث يحتاج إلى مادة أو موضوع». < ٢٢ > ك ب - واجب الوجود هل هو علة لوجود الموجودات أو لوجودها وماهيّتها؟ وحينئذ يلزم أن يكون ذلك الحيشان مختلفين.

الجواب - عن هذا قد مرّ في السؤال الأول. وهو أنه علة لغيره من الوجودات، والعقل يميّز في اعتباراته لكل موجود منها بين وجوده وماهيّته. وبعضهم قالوا: الوجود بالفاعل، والماهية ليست مجعولة. وهذا وأمثاله يقول من لا يكون له تحقيق في المعقولات.

< ٢٢ > ك ج - شكل العالم من السماء والأرض والعناصر بأسرها، قالوا، كبيضة واحدة. فهل يمكن أن يكون كبيضات كثيرة فوق الواحدة؟

الجواب - هذا السؤال غير مفهوم. فإن أراد أن الجميع كرة واحدة فهو صحيح، وإن أراد به أنه ككرات كثيرة، وجب أن تكون تلك الكرات مشمولة بكرة واحدة، كالكرات التي هي مركوزة في فلكها. أمّا كراتٍ مُتناهيةً مُتباينةً بينها خلاً، فذلك مُحال.

تمت المسائل وأجوبتها بحمد الله تعالى.

أجوبة مسائل فخرالدين ابومنصور كازروني

سؤالات سألها ملك العلماء فخرالدين ابومنصور الكازروني عن خواجه نصير الدين، وأجاب عنها.

الحركة الجسمانية، منها: ما مُحَرَّكُهَا الْأَوَّلُ: النَّفْسُ الْمُفَارِقُ، ومنها: ليس كذلك. والذي مُحَرَّكُهَا الْأَوَّلُ: النَّفْسُ الْمُفَارِقُ؛ فلا يخلو إما أن يكون الجسم الحامل لِقُوَّتِهَا الحامل لِقُوَّتِهَا ذا مزاج أو غير ذي مزاج. والذي يكون غير ذي مزاج: إما أن لا يكون مُمتنع الفساد أو [يكون] مُمتنع؛ فمن بين هذه الأقسام القسم الأخير - كحركة السماء - لا يمتنع أن يصدّر عن مُحَرَّكِهَا دائماً، والباقي بالخلاف.

بيان ذلك: أن الحركة التي مُحَرَّكُهَا الْأَوَّلُ النَّفْسُ الْمُفَارِقُ، و يكون الجسم الحامل لِقُوَّتِهَا مُمتزجاً - كالحركة الإرادية الصادرة عن أعضاء الإنسان - لا يبدؤ وأن تكون مُتناهية، فإنه يفسد قُوَّتِهَا يفسد الجسم الحامل الوجِبِ فسادها، لكونها مُركباً من طبائع مُتضادة. وكونه واجباً...

وتسبب الفيلسوف أرسطو طول العمر إلى من يغلب عليه [هاتان] الكيفيتان، وقرّر: أن من غلب عليه اليأس يقنون الأسباب فيكون قليل العمر، وقد مثل بأمثلة كثيرة، تركتها حتى يأتي بيان الكلام بها.

فالحاصل: أن الموت أمر ضروري؛ فإن الحياة لما كانت بالحرارة والرطوبة،

والحرارة كَيْفِيَّةٌ فاعلة؛ والرطوبة كَيْفِيَّةٌ مُتَفَعِّلَةٌ؛ فلا بُدَّ وأن يفعل فيها، [فينفى نفسها] بالعرض، كما هو المُشَاهَدُ من أمر السراج.

ومع ذلك فَالطبيعةُ عاجِزَةٌ عن إيراد البدل دائماً. و ذلك؛ أن سَبَبَ إيراد البدل ليس أمراً ثابتاً دائماً، بل هو يَعْرِضُهُ الرُّوَالُ والتَغْيِيرُ بأدنى سَبَبٍ مُمكنٍ أو ضَرُورِيٍّ، ذلك هو الطبيعة، فإنها تَابِعَةٌ لِلْمَزَاجِ الْمُتَغَيِّرِ بأدنى سَبَبٍ، وتراكم الأسبابِ الشَّغِيرَةِ لِلْمَزَاجِ الْمُتَغَيِّرَةِ لَهُ أمرٌ مُشَاهَدٌ. ولو كان لإيراد البدل سَبَبٌ ثَابِتٌ دائمٌ، فقد يُمْكِنُ أن يقال: إِنَّ المَوْتَ لَيْسَ بِضَرُورِيٍّ.

لَمْ لا يَلْزَمُ من كونِ مُحَرِّكِهَا الأَوَّلِ النَفْسِ المَفَارِقِ أن يُفَارِقَهَا دائماً؛ فَإِنَّ النَفْسَ المَفَارِقَةَ نَفْسُهَا هِيَ كَيْسَتْ سَبَباً لوجود تلك الحركة، بل إرادتها سَبَباً لوجود تلك الحركة، وإرادتها تَبْطُلُ إذا فَسَدَ الجِسْمُ الحَامِلُ لِقُوَّةِ الأَعْضَاءِ.

وَالَّتِي مُحَرِّكُهَا الأَوَّلِ النَفْسِ المَفَارِقِ، وَيَكُونُ الجِسْمُ الحَامِلُ لِقُوَّتِهَا غَيْرَ مُتَمَزِّجٍ ولا مُتَكَوِّنٍ، بل يَكُونُ وجودُهُ بالإبداعِ، فَإِنَّهُ لا يَمْتَنِعُ، كَالسَّمَاءِ، بل يَجِبُ أن تَكُونَ دائماً؛ فَإِنَّ جِسْمَ السَّمَاءِ لا يَفْسُدُ. و يَجُوزُ أن يَنْقَطِعَ إِرَادَةُ النَفْسِ الفَلَكِيَّةِ عن تَمَرُّكِهَا دائماً، أو يَبْقَى حَرَكَةُ السَّمَاءِ بِسَبَبِ آخَرَ دائماً.

وَأَمَّا القِسْمُ الثَالِثُ، إن امكِنَ وُجُودُهُ، فَالأَمْرُ فِيهِ بَيِّنٌ. والمَرَجُوعُ مِنَ الطَّافِ مَوْلَانَا أن يُشْرِفَ أَصْغَرَ عِبِيدِهِ بِمِطَالَعَةِ هَذَا الفِصْلِ؛ فَإن يَهْدِيهِ طَرِيقَ الصَّوَابِ، وأن يَعْفَرَ جَسَارَتِهِ المَتَوَاتِرَةَ؛ والعَبْدُ غَيْرُ آمِنٍ أن عَسَى أن يَكُونَ فِيهِ هَفَوَاتٌ؛ فَإِنَّهُ غَيْرُ مُسْتَحْضَرٍ لِقَوَاعِدِ الحِكْمَةِ، ولِأَنِّي أَقُولُ: إِنِّي تَارِكُهَا، وَهُوَ المَوْلَى وَنِعْمَ التَّصْيِيرُ.

<جواب>

وَقَفْتُ عَلَى ما أوردَهُ الصُّدْرُ العَالِمُ الكَبِيرُ، فَخَرَّ المَلَّةُ وَالدِّينُ، مَلِكُ العُلَمَاءِ وَالحِكْمَاءِ، فِي بَيانِ «ضَرُورَةِ المَوْتِ» فِي الأَشْخَاصِ الإِنْسَانِيَّةِ، عَلَى القَوَاعِدِ المَذْكُورَةِ فِي الكِتَابِ، وَها أَنَا أَذْكَرُ ما عِنْدِي فِيهِ، بِحِكْمِ إِشَارَتِهِ وَالتَّماسِهِ، دَامَ أَيَّامُهُ، فِي ذَلِكَ: دَلِيلُهُ، عَلَى «أَنَّ الحَرَكَةَ الَّتِي مُحَرِّكُهَا الأَوَّلِ النَفْسِ المَفَارِقِ وَيَكُونُ الجِسْمُ الحَامِلُ لِقُوَّتِهَا مُتَمَزِّجاً - كَالحَرَكَةِ الإِرَادِيَّةِ الصَّادِرَةِ عَنِ أَعْضَاءِ الإِنْسَانِ - لا بُدَّ وَأَن تَكُونَ

مُتَناهية» بقوله: «فإنه يفسد قوتها بفساد الجسم الحامل لها الواجب فسادها، لكونه مركباً من طبائع متضادة، فليس بتام. و ذلك لأن المركب من طبائع متضادة إنما يجب فساده لولا حافظ يحفظ تركيبه؛ لأن هناك حافظاً هو النفس المدبرة لها التي يحفظها سبعين سنة، مثلاً. فما بألها عجزت عن حفظها أبداً، وما الدليل على عجزها. [دليله] «الحرارة كيفية فاعلة، والرطوبة كيفية منفعة، فلا بد وأن يفعل فيها، فيفنى نفسها بالعرض»؛ ليس بتام الدلالة، لأنها تفنى نفسها عند فناء مرطوبه، والرطوبة لا تفنى إذا قام بدؤها مقامها. والنفس لما كانت قادرة على إيراد البدل، لأنها تعرض للزوال والتغير بأدنى سبب ممكن أو ضروري... ذلك السبب إن كان خارجاً عن المجرى الطبيعي فلا يكون ضرورياً، ولا يصلح أمر غير ضروري لتعديل الضروري الذي هو الموت؛ وإن كان طبيعياً ضرورياً فما هو؟

[دليله] «تراكم الأسباب المتغيرة للمزاج المفسدة إياه أمرٌ مُشاهد». إن أراد بها الأسباب المادية فهي غير ضروري، وإن أراد بها السبب التابع للهرم فكلامنا في سببه، ومُشاهدتها لا تدل على سببه، كما لا يدل مشاهدة الموت على علته الضرورية. «ولو كان لإيراد البدل بعد السبعين النفس المفارقة ليست نفسها سبباً لوجود تلك الحركة، بل إرادتها سبب لوجودها. الإرادة لا تكون سبباً لوجود الحركة، وإلا لمشى المُقعّد والمريض المُزمن عند إرادتهما المشى. إنما القوة المُباشرة للتحريك هي السبب تم سببها بالإرادة.

.. «وإرادتها تبطل إذا فسد الجسم الحامل لقوة الأعضاء». لم يفسد الجسم إذا وجد بدلاً عما ينقص منه. وتعليل العجز عن إيراد البدل بفساد الجسم المُعطل بالعجز عن إيراد البدل دورٌ ظاهرٌ.

«والتي مُحركها الأول النفس المُفارقة، ويكون الجسم الحامل لقوتها غير مُمتزج ولا مُتكون، بل يكون وجوده بالإيداع - كالتسماء - فإنه لا يمتنع، بل يجب أن تكون دائمة». لا فرق في إمكان البقاء بين المتكون والامتزج وبين غيرهما إذا وجدوا خلفاً عما ينقص منهما. والقول بأن هذا يجب أن يفسد، و ذلك يمتنع أن يفسد،

تحكمَّ محض.

وما ذهب إليه الشيخ الرئيس، وهو أن القوى الجسمانية متناهية، وغيرها يمكن أن تكون غير متناهية، إن أوجب فساد الممتزجات التي ليس لها نفوس مفارقة، وهو ما يوجب فساد ذوى الأنفس المفارقة، فقد ظهر إذن أن هذه الأدلة غير مؤدية إلى المطلوب.

وإذا تقرر ذلك [علم أن الموت وقوعه ضروري]. والوجه فيه؛ أن السبب الموجب للموت في جميع الحيوانات: هو أن البديل الذي يورده الغاذية، وإن كان كافياً في قوامه، بدلاً عما يتحلل، وفاضلاً على الكفاية بحسب الكمية، لكنه غير كافٍ بحسب الكيفية.

وبيان ذلك: أن الرطوبة الغريزية الأصلية إنما تخمرت ونضجت في أوعية الغذاء أولاً، ثم في أوعية المنى ثانياً، ثم في الأرحام ثالثاً. والذي يورده الغاذية لم يتخمر ولم ينضج إلا في الأول دون الآخرين، فلم يكمل امتزاجها ولم يحصل إلى مرتبة البديل عنها، فلم يتم مقامها كما يجب، بل صار قوتها أنقص من القوة الأولى وكان كمن أنفق زيت سراج، فأورد بدلها ماء.

فما دامت الكيفية الأولى الأصلية غالبية في الممتزج أكثر مما يتحلل، فينمو الممتزج.

ثم إذا صارت مكسورة السورة، لظهور الكيفية الثانية، وقفت الحرارة الغريزية وما قدرت على أن تورد أكثر مما يتحلل. وإذا غلبت الثانية انحط الممتزج وهرب، وضعف الحرارة إلى أن لا يبقى أثر صالح للكيفية الأولى، فيقع الموت ضرورة.

و ظهر من ذلك: أن الرطوبة الغريزية الأصلية من أول تكوينها أخذت في النقصان بحسب الكيفية، وذلك هو السبب الموجب لفساد الممتزج لا غير. وهذا وجه لا يمكن أن يعترض عليه معترض، لظهوره ووجوبه، مع أن أحداً من الحكماء لم يعترض له بالفعل. فهذا ما عندي. والله تعالى ملهم الحق. تمت الرسالة.

أجوبة مسائل نورالدين عليّ الشيعي

نسخة كتاب كتبه عليّ الشيعي إلى المولى السعيد نصير الدين الطوسي، قدس الله روحه:

ذات الخدمة المولوية النصيرية، أعز الله بخلود نعمتها على هذه الكافة و دوام دولتها فوق وُسع عبدها ما يجب لها من عظيم الاحترام و جليل الإكرام. يُسمى الصغير عليّ ذكراً مُعتقداً في نفسه أنه الثناء في الجبل و ينهى: أنه إن طولب العبد بالأدب للعظماء في الدرابة احتج برخصة الرواية: «الأرواح جئود مُجنّدة، فما تعارف منها ائتلف، وما تناكر منها اختلف». (بحار الانوار، ج ٦٧، ص ١٦٦).

زونيا، يا مولانا، نصيرالدين، في أحاديث «المأمون»: «حجّ أوّل سنّة من الخلافة، فلما دخل مكة يوم التروية، أراد الصدقة لجميع أهلها، و ضاق الوقت عن النظر في معرفتهم، فقال لأصحابه: ادخلوا مكة، و ليكن كلّ رجل منكم صيف رجل، ففعلوا ذلك. فلما كان الغد و قع إلى كلّ من أصحابه مائدة لمُضيفه، فقالوا: يا أمير المؤمنين: لقد أصاب الله بمعرفك أهله، لما عرفت ذلك؟ فقال: اقتبستهُ من قول النبي، صلعم: «الأرواح جئود مُجنّدة». أراد أصحاب الأرواح، أمرناكم بالتزول عليهم، فنزل

خياركم على خيارهم وشراركم على شرارهم، فعدلتُ القسم بذلك» حكاة الصَّابِي. ولجأ العبدُ إلى المَعذرة ما أخذ على مَنْ يمتُّ بالدين إلى أن يقتدى بأدابِ المتقين. وفي جامع الجوامع: حكى عن أبي عليّ وأبي هيثم، قال في أدب النُّبوة: أن لا يُسأل النبيُّ حتَّى يُؤذنَ له أن يُسأل، لأن لا يقتضى المصلحة المنع فيتأذى إلى التنفُّر.

و العبدُ يسأل من الصدقة المولوية النصيرية العالية الطاهرة الزكية عفوَ الرُّخصة دون عفوَ الحظر، لأن ما يجِب لمولانا نصير الدين - أعزُّ الله الإسلام به والمسلمين - لا يُرفَع و اجبُهُ ولا يُسبَل حُرْمَتُهُ إلا ما يرحمُ به الفقراء والمساكين و يمنح الأذلاء من أهل الدين، جرباً على السُّنة النبوية والآداب الدينية «واخفِض جناحك لمن أتبعك من المؤمنين» (الشعراء، ٢١٥)، [٧١ ب]. و نحن من أتباعكم و عبيد أوليائكم، وإن خَمَلنا الدهر عن عظيم قدركم و سامى قدرتكم، والأمرُ أعلى. (٢) يُنهي العبدُ قُصورَ دَرعِهِ عَن اللِّحاق بِشريفِ آياتكم، لازالت دائمة الإخفاق، مُمتدَّة الزواق، بمحمد وآله، عليهم السلام، لعلَّو سِنِّهِ و رزاحةِ وَقْتِهِ، وإن كان في اشتياق لمحابكم المولوية النصيرية مُقنِعٌ لِمَعْرِفَةِ عبيدها يُنادى أولها بما يُغنى عن شرح آخرها.

مقابرُ أهل الفِقر ما بينَ أهلها عليها ترابُ الدُّلِّ دونَ المعابر

وقد أحاطت العلوم المولوية بسابق التحذير لأهل هذا العصر التقصير في قوله تعالى «انم» وأخواتها، لقصر مدة عليّ ما ذكره مقاتل بن سليمان وغيره. والأمرُ أعلى. (٣) يُنهي العبدُ: أنه حدِّثه شَيْخُهُ الفقيه، مُهذَّبُ الدين، الحسين بن ردة، قال: سألتُ شَيْخِي الإمامَ السَّعِيدَ «نصير الدين عبد الله بن حمزة الطوسي» عن قول أبي الحسين البصري: «ذات الباري» مع كونه ينفي أمثال ذلك، فقال: إن أبا الحسين أخذ الاسم العامَّ إضافةً إلى الاسم الخاصِّ، مثل قولهم: «مسجد الجامع». و «صلاة الأولى» و «بقلة الحمقاء» و «حُبُّ الحصيد».

و خَرَجْتُ عَنْهُ سَنَةً تِسْعَ وَتِسْعِينَ وَخَمْسَ مِائَةٍ، فَأَقَمْتُ عِنْدَ فخرالدين ابن

الخطيب الزاوي، فسألته عن ذلك، وذكرت له عن شيخنا نصير الدين ما قال. فقال لي: نصير الدين شيخنا والِدنا. إلا أتى أقول: إن هذا من «أبي الحسين» كقولهم: «سحق عمامة» و «جرّد قطينة» و «حانية خز».

و العبدُ يسأل: ما الفرق؛ لأن «سحق عمامة» إضافة الصفة إلى الموصوف. و بقلّة الحَمقاء، و صلاة الأولى، و مسجّد الجامع. أي بقلّة الحجة الحَمقاء، و صلاة الساعة الأولى، و مسجد المكان الجامع. حدّف المضاف و أقام الصفة مقامه. ما الجواب عن هذين الشيخين، والأمرُ أعلى.

(٤) العبدُ يُنهي: أنّه لا يرضى لأصحابه القول، بالمضايقة في قضاء الفائت، مع إجماعهم على أن الأمر يقتضى الفور دون التراخي والإجزاء دون عدومه، مع وقوع الفعل المأمور به؛ و لا يقصدون بالإجزاء كون الفعل يستحق عليه الثواب، فلم يَنازعون في أول هل يُجزى الأداء فيه أم لا؛ لأن أبا حنيفة حمّله على ذلك كلامه في آخر الوقت. واحتجوا بأجمعهم بقول النبي، صلعم: «من نام عن صلاة [٧٢ظ] أو نسيها فوقتها حين يذكرها، ما لم يضيّق وقت فريضة حاضرة. و لو كان ذلك كذلك والتزم بالفور، أبلّزم إذا خرّج الوقت الأول و لم يفعل، أن يكون في الثاني قضاء للقضاء، لأنه قال: «فوقتها»، يعنى الذى يجب فعلها فيه. و لا أحد من المسلمين يذهب إليه خصوصاً وهم يصلّون القضاء [فى] الوقت المشترك بين المغرب والعصر، نظراً منا إلى قولهم: «إذا غرّبت وحبّبت». و قد ذهب إليه السعيد أبو جعفر فى «مبسوطه». فهل يصوّب للعبد أمثال هذه المسائل. والأمر أعلى.

(٥) و يُنهي العبدُ: أنّه يأخذ عليهم: أن من قرّط فى صلواته طول حياته و حكّم عليه، بما يعلم مولانا نصير الدين، أنّهم بأمر من يستأجر من يقضى عنه القضاء الذى فاتّه بالموت، و كان نبت مجموع شروط أربعة حتى قيل إنّه قضاء بالإجماع أن الصلاة و المكلف مكلف لا بدخلها النيابة و البدل، وأن فرض الصلاة يسقط بالموت، قضاء كانت أو أداء، بخلاف حجة الإسلام. و كذلك الكفارة و الزكاة عند بعضهم تسقط،

ولأجل ذلك تصحَّ الوصيةُ بها وأمر الشارعُ بها في كُتُب الوصاية، وليس الصلاةُ من ذلك القبيل. وللعبد على ذلك مسائل يسع. وإنَّ الأجرة لا تصحَّ عليها وإنما لحق ذلك بالبدع. فأما الصلاةُ عن الأموات على جهة التذبح، فقد ورد الأمرُ بها وذكر عن الأئمة، عليهم السلام، جوازُ النيابة فيها، وذلك مُختصُّ بالتطعُّع، والأمرُ أعلى.

(٦) وينهى العبدُ: أنْ ممَّا ينفردُ به العبدُ أنَّهم رخصوا المُغابنةَ في بيع الحَقير بالجليل بشرطٍ يجعل مال الفرض نسبةً إلى مُدَّة. واعتلوا بقوله تعالى: «وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا» (البقرة/ ٢٧٥) وقد علق - تعالى - الحكمَ فيه بالاسم في تحريمه وتحليله، وأنَّ لفظَ البيع الذي حلَّله عرَّفَ شرعيًّا؛ لأنَّ المقصودَ به الحكمُ؛ لأنَّ الأسماء الشرعية الشرطُ في إثباتها شرعيةً أمران: أحدهما أن يُفِيدَ بالشرع فائدة لا تُعرَفُ لذاته. والثاني أن يكون الشرعُ ورد بإجرائها على تلك القواعد. وهذا هو المقصودُ بقوله: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا» إنَّ بيعَ درهم بدرهم نقدًا يُخَالِفُ النسيئةَ، وكذلك الزيادة. ولأجل هذا قالوا: «إنَّما البيعُ مثلُ الربوا» [٧٧ب] وأحلَّ اللهُ البَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا، والمسئولُ إرشادُ العبد في مقاصده، والأمرُ أعلى.

(٧) العبدُ يسأل: كيف رَتَّبَ أبو الحسين وجماعةٌ من الشيوخ الحُدودَ على مقاصدهم في «النسيء» و«المعدوم» و«العرض» و«الإرادة» عند مَنْ أثبتها، والحدودُ إنما تتبعُ حاضرة العادات، وهم يخوضون في أكثر ذلك في أشياء تصوُّرية تتعلقُ بكثير من المعاني. هذا ما يُشكِّلُ على العبد. والأمرُ أعلى.

(٨) [العبدُ يسأل: ما الفرقُ بين الصورة والصيغة؟، وقول السيد في «الذريعة» في «فصل» في ما صار به الأمرُ أمرًا، هل هو أمرٌ بصورته وصيغته. إلى آخر كلامه.]

فأجابه المولى، أدام اللهُ عليه فيض الرحمة.

يَتَفَسَّى أَفْدى كِتَابًا كَرِيمًا	أَتَى مِنْ بَقِيَّةِ قَوْمِ كِرَامِ
أَتَانِي فَذَكَرَنِي ضَمَّنَهُ مَا	جَرَى بَيْنَ أَسْلَافِهِ مِنْ كَلَامِ
وَرَزَنَهُ بِفَرَاغِ حَاكِيَةٍ	جَوَاهِرَ قَدْ رُتِّبَتْ بِنِظَامِ

فَاعَجَبْتَنِي مِنْهُ نَظْمُ الْكَلَامِ وَ ذَكَرُ الْكِرَامِ وَمِسْكُ الْخِتَامِ
 وَقَفْتُ عَلَى الْكِتَابِ الْوَارِدِ مِنَ الْجَنَابِ الْأَنْبَسِيِّ الْإِمَامِيِّ الْأَرْحَدِيِّ الْعَالِمِيِّ
 السَّدِيدِيِّ - آدَامَ اللَّهِ فَضْلَهُ وَخَرَسَ طَوْلَهُ - بَعْدَ أَنْ أَكْرَمْتُ مُورِدَهُ، فَوَجَدْتُهُ مَمْلُوءًا
 بِبِدَائِعِ الْكَلَامِ وَغَرَائِبِ الْحُكْمِ، وَ أَنَا أَرْجُو الْأَسْتِيْنَاسَ بِلِقَائِهِ الْعَزِيزِ، فَإِنَّهُ بِقِيَّةِ السَّلْفِ
 وَقُدْوَةِ الْخَلْفِ. وَأَدْعُو لَهُ بِطَوْلِ الْبَقَاءِ وَمَزِيدِ الدَّرَجَةِ يَوْمَ الْلِقَاءِ. وَهَا أَنَا أَشْرَعُ فِيْمَا
 سَأَلَهُ مِنِّي وَاسْتَفْسَرَهُ مِنْ ذَهْنِي، مُتَوَكِّلًا عَلَى اللَّهِ، إِنَّهُ خَيْرٌ مُؤَفَّقٌ وَمُعِينٌ.

(١) أَمَّا مَا رَوَاهُ عَنِ الشَّيْخِ مُهَذَّبِ الدِّينِ بْنِ رِذَّةَ، رَحِمَهُ اللَّهُ، وَهُوَ سَوَالُهُ عَنِ
 الْإِمَامِينَ نَصِيرِ الدِّينِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ حَمْزَةَ الطُّوسِيِّ، وَفَخْرِ الدِّينِ مُحَمَّدِ بْنِ عَمْرِو الرِّزَازِيِّ
 عَنِ قَوْلِ أَبِي الْحَسَنِ الْبَصْرِيِّ، رَحِمَهُمُ اللَّهُ جَمِيعًا: «ذَاتُ الْبَارِي»، وَأَنَّهُ كَيْفَ يَسُوغُ
 لَهُ ذَلِكَ مَعَ اعْتِقَادِهِ بِاتِّحَادِهِمَا، وَجَوَابِ نَصِيرِ الدِّينِ بِأَنَّهُ إِضَافَةٌ اسْمٍ عَامٍّ إِلَى اسْمٍ
 خَاصٍّ. كَقَوْلِهِمْ «مَسْجِدُ الْجَامِعِ». وَجَوَابِ فَخْرِ الدِّينِ أَنَّهُ كَقَوْلِهِمْ: «سَحَقُ عِمَامَةٍ»،
 وَسَوَالِهِ عَنِ الْفَرْقِ بَيْنَ الْقَوْلَيْنِ، وَقَوْلِهِ «إِنَّ الْأَوَّلَ مُشْتَمَلٌ عَلَى حَذْفِ الْمَوْصُوفِ
 وَإِقَامَةِ الصِّفَةِ مَكَانِهِ، وَإِنَّ الثَّانِي إِضَافَةُ الصِّفَةِ إِلَى الْمَوْصُوفِ، فَفَهْمَتُهُ.

وَأَمَّا أَنَا فَأَقُولُ: الْفَرْقُ بَيْنَهُمَا ظَاهِرٌ. وَهُوَ أَنَّ الْأَوَّلَ وَإِنْ اشْتَمَلَ عَلَى حَذْفِ
 الْمَوْصُوفِ وَإِقَامَةِ الصِّفَةِ مَقَامَهُ، لَكِنَّهُ مُحَالٌ أَنَّهُ قَدْ أَضِيفَ فِي ذَلِكَ الْمِثَالِ الْمَوْصُوفِ
 إِلَى الصِّفَةِ. وَالثَّانِي هُوَ إِضَافَةُ الصِّفَةِ إِلَى [٧٣] الْمَوْصُوفِ. وَقَوْلُ أَبِي الْحَسَنِ أَشْبَهُ
 بِالْأَوَّلِ، فَإِنَّ لَفْظَ «الْبَارِي» يُشْبِهُ أَنْ يَكُونَ صِفَةً لِتِلْكَ الذَّاتِ، لِكُونِهَا مُشْتَقَّةً مِنْ اسْمٍ
 مَعْنَى يُنْسَبُ إِلَى تِلْكَ الذَّاتِ، وَهُوَ الْبَرُّ.

وَأَمَّا الْوَجْهُ الثَّانِي، فَهُوَ أَنَّ نَصِيرَ الدِّينِ لَمَّا قَالَ: إِنَّ الذَّاتَ اسْمٌ عَامٌّ يَجُوزُ إِطْلَاقُهُ
 عَلَى الْبَارِي وَعَلَى غَيْرِ الْبَارِي اسْمٌ خَاصٌّ، وَفِي الْأَكْثَرِ يَكُونُ الْعَامُّ صِفَةً لِلْخَاصِّ،
 فَلِذَلِكَ صَارَ لَهُ شَبَهٌ بِالْمِثَالِ الثَّانِي أَيْضًا.

وَأَنَا أَقُولُ: إِنَّ قَوْلَ أَبِي الْحَسَنِ لَيْسَ بِالْحَقِيقَةِ مِنْ قِبَلِ الْمِثَالِينَ. وَإِنَّمَا سَاغَ لَهُ
 إِضَافَةُ الذَّاتِ إِلَى الْبَارِي، مَعَ كَوْنِهِمَا عِنْدَهُ شَيْئًا وَاحِدًا، لِتَغَايُرِ الْمَفْهُومِينَ مِنْ حَيْثُ

اللغة، و تغاير المفهومين يكفى فى جواز الإضافة، ومع ذلك لا يتنافى التغاير المذكور اتحادهما فى الحقيقة، فاللهم يقولون: ذات الشيء و مجموع الأجزاء، و عين الواحد، و نفسه، و حقيقته، و أمثال ذلك. فمرادهم، من وجوب كون المضاف متغايراً للمُضاف إليه، هو التغاير فى المفهوم فقط، على أن المضاف بعد تغايرته فى المفهوم للمُضاف إليه يجب أن يكون مقتضياً لعموم يَحْضُهُ المضاف إليه. و لذلك عُدَّت الإضافة فى أنواع التعريف. و الدليل، على أن تغاير المفهومات لا يتنافى اتحادهما فى الحقيقة، أنهم يطبقون على الله تعالى من أسمائه الحسنى المتغايرة المفهومات مائة إلا واحداً، بل ألفاً و واحداً، و لا يثبت أحدٌ من مئيتى الصفات مائة صفة متغايرة، و لا ألفاً.

(٢) و أما قوله: و إنّه لا يرضى لأصحابه القول بالمُضايقة فى قضاء الفوائت مع القول بأن الأمر يقتضى الفور و الإجزاء مع وقوع الفعل المأمور به. إلى آخر كلامه. فأقول: إنما اشترطوا فى الإجزاء وقوع الفعل المأمور به على الوجه المأمور به. و إنما يقولون بعدم الإجزاء ههنا لإجماعهم على وجوب الترتيب فى الصلوات التى تُترك فى وقت واحد، كالظهر و العصر و المغرب و المتممة. فكما أنهم يمتنعون إجزاء المتممة المُتقدمة عن الفائتة فى الوقت المشترك بينهما [٧٣ب]، و يقولون بإجزائها عند تضييق الوقت بسبب آخر، و هو الخوف من فوات الحاضرة دون القضاء. فإن القضاء لذلك الفرض لا يقوم مقامه، إذ هو فرض ثانٍ. فللهذا ساء لهم بالمُضايقة، مع ما ذكره من أقوالهم. و القائلون بالمواصلة ما يقولون بوجوب الترتيب فى الفائتة و الحاضرة. و يقولون: إنحاقه بالحاضرة فى وجوب الترتيب قبائس، و نحن ما نعمل بالقياس. فهذه معركة المنازعة بين الفريقين.

(٣) و أما قوله: يمنع الاستيجار فى قضاء الفوائت عن الموتى، فصحيح لا يشوبه موضع اعتراض، خصوصاً مع النص الصريح فيه، و هو قوله تعالى «و أن لبيس لإلتسان إلا ما سعى». (النجم / ٥٣). و لا يرد عليه التقص بالتحج، لكونه عبادة بالنفس و المال معاً، و الاستيجار و قع فى أحد أجزائه لا فى الجميع. و أما الكفارة و الزكاة

فَتَسْمَلَانِ عَلَى نِيَّةٍ وَإِخْرَاجِ مَالٍ، وَالْقِيَامِ عَنِ الْمَيِّتِ إِذَا وَقَعَ فِي الْجُزْءِ الْأَخِيرِ دُونَ الْأَوَّلِ لِأَمْرٍ أَنْ يَصِحَّ. وَأَمَّا النَّبَايَةُ فِي الصَّلَاةِ عَنِ الْمَوْتِ فَلَيْسَ مِنْ هَذَا الْقَبِيلِ، لِكَوْنِهِ طَرَوْعًا، وَلَا يَكُونُ لِلْمَتَوَبِّ عَنْهُ فِيهِ ثَوَابٌ إِلَّا عَلَى اسْتِنَابَتِهِ الَّتِي هِيَ أَمْرٌ بِعِبَادَةِ دُونَ فِعْلِ الصَّلَاةِ. وَأَنَا أَشْتَهِي أَنْ أُطَالِعَ الْمَسَائِلَ التَّسْعَ الَّتِي أَفَادَهَا وَأَشَارَ إِلَيْهَا، أَدَامَ اللَّهُ إِفَادَتَهُ.

(٤) وَأَمَّا قَوْلُهُ: «إِنَّهُمْ رَخَّصُوا الْمُتَابِعَةَ فِي بَيْعِ الْحَقِيرِ بِالْجَلِيلِ بِشَرَطِ جَعْلِ مَالِ الْقَرْضِ نَسِيَةً. إِلَى آخِرِهِ».

أَقُولُ: فِي الصُّورَةِ الْمُتَنَازِعَةِ لَيْسَ بِبَيْعٍ وَحَدَّةً، إِنَّمَا هِيَ مُرَكَّبَةٌ مِنْ بَيْعٍ مَشْرُوطٍ بِقَرْضٍ وَمِنْ قَرْضٍ مَشْرُوطٍ بِبَيْعٍ، لَوْ انْفَرَدَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا عَنِ الْآخَرِ كَمَا رَضِيَ بِهِ أَحَدُ الْمُتَعَامِلِينَ. وَالْقَائِلُ بِفَسَادِ الْبَيْعِ لَمْ يَقُلْ بِهِ مِنْ جِهَةِ الْقَبْلِ؛ لِأَنَّ الْقَبْلَ الْمُفْسِدَ لِلْبَيْعِ إِذَا كَانَ يَكُونُ مَشْرُوطًا بِوُقُوعِهِ مَعَ جَهْلِ أَحَدِ الْمُتَابِعِينَ بِهِ، أَمَّا مَعَ عِلْمِهِمَا فَلَا يَحْكُمُ بِإِفْسَادِهِ الْبَيْعَ. وَهُنَا الْقَرْضُ الْمَشْرُوطُ بِالْبَيْعِ الْمَذْكُورِ قَرْضٌ مَشْرُوطٌ بِمَا يَزِيدُ بِهِ مَالِ الْقَرْضِ، وَالْقَرْضُ الْمَشْرُوطُ بِزِيَادَةِ أَصْلِ مَالِ الْقَرْضِ فَاسِدٌ، لِكَوْنِهِ رَبَا.

ثُمَّ الْبَيْعُ الْمَشْرُوطُ بِالْقَرْضِ الْفَائِدُ عَبْرُ صَحِيحٍ، لِأَنَّهُ [٧٤ظ] مَشْرُوطٌ بِشَرَطِ مُخَالَفَةِ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ، فَهَذَا مَا فَهَمْتُهُ مِنْ كَلَامِهِمْ. وَالْمُرْخِّصُونَ يَقُولُونَ بِأَنَّ الْإِحَاقَ هَذَا الْقَرْضُ بِالرِّبَا قِيَّاسٌ أَوْ عَمَلٌ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ، وَهُوَ قَوْلُهُ - عَلَيْهِ السَّلَامُ: «كُلُّ دَيْنٍ فِيهِ مَنَفَعَةٌ فَهُوَ رَبَا». وَمَحَلُّ التَّنَازُعِ هُوَ هَذَا الْمَوْضِعُ.

(٥) وَأَمَّا قَوْلُهُ: «كَيْفَ رَتَّبَ أَبُو الْحَسَنِ وَجَمَاعَةٌ مِنَ الشُّيُخِ الْهَدَوْدَ عَلَى مَقَاصِدِهِمْ، إِلَى آخِرِ كَلَامِهِ».

فَأَقُولُ: إِنَّمَا هُمْ يَبْحَثُونَ عَنِ الْمَعَانِي بِحَسَبِ مَقَاصِدِهِمْ وَيَسْتَدَلُّونَ عَلَيْهَا إِلَى أَنْ يَنْقَرَّرَ مَذْهَبُهُمْ، وَإِذَا تَقَرَّرَ مَذْهَبُهُمْ وَأَرَادُوا أَنْ يُفَهِّمُوا لِمَنْ يَتَعَلَّمُ مِنْهُمْ وَيَتَقَلَّدُ مَذْهَبَهُمْ، يَضَعُونَ حُدُودًا اصْطِلَاحِيَّةً بِحَسَبِ قَوَاعِدِهِمْ الْمُتَقَرَّرَةِ عِنْدَهُمْ، لِيَفْهَمَ مَنْ يَأْخُذُ عَنْهُمْ مَا قَصَدُوا بِتِلْكَ الْعِبَارَةِ، فَلَا يُشَوِّشُ عَلَيْهِ الْكَلَامُ.

مَثَالُهُ: تَكَلَّمَ كُلُّ وَاحِدٍ، مِنْ أَبِي هَاشِمٍ وَأَبِي الْحَسَنِ، فِي «الشُّيْءِ» وَ«الْمَعْدُومِ»،

وأنَّ المعدوم هل هو شيء، أم لا. وتقرَّر عند أبي هاشم بينهما عمومٌ وخصوصٌ، و عند أبي الحسين مباحثةٌ. فحدَّ «الشيء» أبو هاشم على وجهٍ يتناولُ المعدومَ والموجودَ؛ وأبو الحسين على وجهٍ لا يتناولُ غيرَ الموجود، فحصل بينَ الحَدِيثين تفاوتٌ بحسبِ رأيين، بحيثُ إذا استعمل مُنتجلاً كُلَّ مذهبٍ الحدَّ الذي أوردَهُ صاحِبُهُ، لا يَنْقُضُ عليه في استعمالاته على مذهبه شيءٌ، فهذا ما عندي في ذلك. (٦) وأما سؤاله عن «الفرق بينَ الصُّورة والصَّيغَة و قول السيِّد في «ذريعته» في فصل فيما صار به الأمرُ أمراً هل هو أمرٌ بضورته و صيغته، إلى آخر كلامه».

فأقول: وبحسبِ فهمي أنَّ كُلَّ حياةٍ مؤلِّفةٍ من الكلمة المؤلِّفة من الكلمة المؤلِّفة من الحُرُوف والحركات والكلام المؤلِّف من الكلمات تابعةٌ للترتيب الخاصِّ بذلك التَّأليف، فهي صُورةٌ لتلك الكلمة أو لتلك الكلام.

ثمَّ إنَّ كان للمتكلِّم بتلك اللَّغة أن يُوردَ لتلك الهيئة نظائر في غير ذلك التَّأليف، أو أن يصرِّفها على وجه قياسيٍّ إلى حياةٍ أُخرى ليدلَّ على معنى يريدُهُ، سُمِّيَتْ بهذا الاعتبار صيغَةً، وهي أخصُّ من الصُّورة.

والسيِّد لو اكتفى في هذا الموضع من كلامه بأحدهما، [٧٤ب] لا ستغنَى عن الأخرى؛ لكنَّه أرادَ التَّأكيدَ في تجريد الأمر عن القرائن التي تلحقُهُ ولا تكونُ داخلَةً في حقيقته لينظر في دلالته من حيث هو كذلك، لا يفرِّقُ الشارحونَ لكلامه بينَ الصُّورة والصَّيغَة، وأورد المشايخ المذكورون في كلامه التَّروُّق التي رواها عنهم. وكانَّهم كانوا يحومون حولَ التفسير الذي أوردته، لكنَّهم ما لخصوا عباراتهم تلخيصاً شافياً، بل نُسبت الصُّورة إلى جعل وإيجاد وحلته صدر واضح اللغة والصَّيغَة إلى وضع يستعمله مُستعملوا اللغة.

فَهِذا ما عندي فيه، وأنا أسأل الله - تعالى - دوامَ أمانه وشمول الخير إِيَّاه في الدارين، إنَّه وليُّ ذلك والقادرُ على ما يشاء، وله الحمدُ حمدَ السَّاكرين، وصلاته على محمَّد وآله الطَّاهرين.

أجوبة مسائل بهاء الدين المياوى

هذا ما كتب بهاء الدين المياوى إلى المولى الأعظم المحقق نصير الدين ملتسماً بجوابه:

«لو شرفنا مولانا المعظم - لا زال مُعظماً- بإبانة الحال فى هذا وفصل القول فيه فذلك ما عوَدنا».

الحكماء أعطونا: أن الوجودَ خيرٌ، وكمال الوجودِ خيرٌ، وأن الشرَّ لا ذات له، بل هو عدمٌ جوهر، أو عدمٌ صلاح حال الجوهر، وأنه لأن يوجد ما يلزمه نقصانٌ أولى من أن لا يوجد تفادياً من النقصان؛ فإنه لو ترك إيجاداً لئلا يلزمه النقصان لكان النقصان لازماً، بل متضاعفاً.

ثم ربما يقول الإنسان: «ليتنى لم أوجد»، حتى أن أفضل الأنبياء - صلى الله عليه وآله - يؤثر عنه [أنه قال]: «ليت ربُّ مُحَمَّدٍ لم يخلق مُحَمَّدًا»، فهذا القول ممن لا يشغل سرُّه ولا إسنائه بما لا يعنيه، إن كان تمنياً وهو ممن محال، فكيف لا يترك ما لا يعنيه من يترك ما يعنيه. وأية قوة للإنسان تحمله على هذا التمنى؟

أما العقل فقد قيل: إنه لا يبعث على ما لا يعنى، وأن الذى يبعث على ما لا يعنى هو قوةٌ أخرى. وإذا وُجدتْ مُتألمٌ مُتعذبٌ، يقول الناس: «إنه لو لم يوجد لكان خيراً له».

وَجَمَاعَةٌ مِنَ الْمُحْصَلِينَ قَالُوا: إِنَّ هَذَا الْحَكْمَ أَوْلَىٰ بِحَكْمِهِ بِبَدِيهَةِ الْعَقْلِ. وَإِذَا عُدِمَ هَذَا الْإِنْسَانُ فَلَمْ يَبَيِّنْ شَيْءٌ. فَأَيُّ شَيْءٍ يُقَالُ لَهُ: إِنَّ عَدَمَهُ خَيْرٌ لَهُ. [وَقَالَ جَمَاعَةٌ: لَوْ كَانَ هَذَا الْمُتَعَذِّبُ مَعْدُومًا كَانَ خَيْرًا لَهُ.] فَكَيْفَ بِحَكْمِ بَدِيهَةِ الْعَقْلِ بِأَنَّ مَا لَيْسَ بِمَوْجُودٍ لَهُ شَيْءٌ هُوَ خَيْرٌ لَهُ. وَهُوَ كَوْنُهُ غَيْرَ مَوْجُودٍ. وَلَوْ شَرَفْنَا مَوْلَانَا تَبْيَانَ الْحَالِ فِي هَذَا.

صورة جواب كتب مولانا نصير الدين منقولة مما نقل عن خطه
وَقَفْتُ عَلَىٰ مَا ذَكَرَ الْوَلَدُ الْعَالِمُ الْقَطِينُ التَّحْرِيرَ بِهَاءِ الدِّينِ، أَكْبَسَ الْأَقْرَانَ، قَدْرَةَ الْأَفْضَلِ وَالْعُلَمَاءِ. أَدَامَ اللَّهُ فَضْلَهُ وَطَوَّلَ عُمُرَهُ. وَالتَّمَسَّ أَنْ أُوَدِّيَ لَهُ مَا عِنْدِي فِيهِ، فَأَقُولُ، وَبِاللَّهِ التَّوْفِيقُ:

إِنَّ مَا نَقَلْتُهُ عَنِ الْحُكَمَاءِ فَهُوَ كَمَا قَالَهُ. وَيَنْبَغِي أَنْ يَفْهَمَ مِنْهُ أَنَّ الْخَيْرَ لِمَا قُسِّرَ بِالرُّجُودِ مَا خُوذَ مَعَ اعْتِبَارِ تَمَامِيَّةٍ أَوْ صِلَاحِيَّةٍ، كَانَ مُنْفَسِمًا، كَالرُّجُودِ، إِلَىٰ مَا هُوَ خَيْرٌ لِّذَاتِهِ، وَإِلَىٰ مَا هُوَ خَيْرٌ لِذَاتِهِ؛ وَالْخَيْرُ لِذَاتِهِ هُوَ الْأَخْذُ الْحَقُّ الَّذِي هُوَ وَجُودٌ قَائِمٌ بِذَاتِهِ، تَامٌ بِنَفْسِهِ، وَمَا عَدَاهُ فَخَيْرِيَّتُهُ مِنْ غَيْرِهِ.

وَبِعِبَارَةٍ أُخْرَى: الْخَيْرُ إِذَا حَقِيقِيٌّ وَإِنَّمَا إِضَافِيٌّ، وَالْحَقِيقِيُّ وَاحِدٌ لَا غَيْرَ، وَالْإِضَافِيُّ مُتَرَتَّبٌ فِي الْخَيْرِيَّةِ، كَالْمَوْجُودَاتِ. فَكُلُّ مَا فِيهِ الْخَيْرِيَّةُ أَكْثَرُ فَهُوَ خَيْرٌ مِمَّا فِيهِ الْخَيْرِيَّةُ أَقْلٌ.

كَمَا أَنَّ مَا وَجُودُهُ وَأَكْثَرُ كَمَا لَاتِهِ بِالْفِعْلِ يَكُونُ هُوَ أَحَقُّ بِالرُّجُودِ مِمَّا يَكُونُ ذَلِكَ لَهُ بِالْقُوَّةِ، وَكُلُّ مَا فِيهِ مَا بِالْقُوَّةِ أَقْلٌ فَهُوَ أَوْلَىٰ بِالرُّجُودِ مِمَّا فِيهِ مَا بِالْقُوَّةِ أَكْثَرُ. وَعَلَىٰ هَذَا [إِلَىٰ] أَنْ تَنْتَهِيَ مَرَاتِبُ الرُّجُودِ فِي جَانِبِ التَّنْقِصَانِ إِلَىٰ مَا لَا يَكُونُ لَهُ حِصَّةٌ فِي الرُّجُودِ وَيَكُونُ مِنْ جَمِيعِ الْجِهَاتِ بِالْقُوَّةِ.

ثُمَّ يَتَرْتَّبُ مَا يَكُونُ وَجُودُهُ وَكَمَا لَاتُهُ بِالْقُوَّةِ، فَيَكُونُ مَا هُوَ بِقُوَّةٍ أَقْرَبَ إِلَى الْفِعْلِ أَوْلَىٰ بِالرُّجُودِ مِمَّا يَكُونُ بِقُوَّةٍ أَبْعَدَ مِنَ الْفِعْلِ، وَيَنْتَهِي فِي هَذَا الْجَانِبِ أَيْضًا إِلَىٰ مَا يَمْتَنِعُ وَجُودَهُ بِذَاتِهِ، وَلَا يَكُونُ لَهُ لِبُوتٍ إِلَّا فِي النَّصُورِ الدَّهْنِيِّ.

كذلك الخيرات أيضاً تترتب إلى أن تنتهي في جانب التَّقْصَانِ إلى ما يتعرى عن الخيرية بالفعل. وبعد ذلك تترتب الشُّرُورُ، فما لا خَيْرَ فيه بالفعل ولا شَرَّ فيه بالفعل خَيْرٌ ممَّا فيه شَرٌّ، وما فيه شَرٌّ أَقْلُ خَيْرٍ ممَّا فيه شَرٌّ أَكْثَرُ، إلى أن ينتهي إلى ما هو شَرٌّ من جميع الجهات لذاته، ولا خَيْرَ فيه، لا بالفعل ولا بالقُوَّة، وهو الممتنع، ولا وجود له إلا في الذَّهن.

فإذا ثبت هذا فنقول: الحكمة الإلهية أودعت في طبائع كَلِّ ما في المراتب [١٧٣] المذكورة مَحَبَّةً للكمال، فإن كان واجداً لكُلِّ كمال يليق به ويمكن أن يحصل له كان عاشقاً لذلك الكمال، وإن لم يكن واجداً له كان مُشتاقاً إليه طالباً له. والشوق يتركب من لذة من حيث إدراك المُشتاق إليه الذي هو أثر من الوصول، ومن ألم من حيث إدراك فقدان حقيقته التي [حصولها له هو] عين إدراكه أتمَّ يكون عشقه أو شوقه أَوْفَرَ.

والذوات البسيطة المُفارقة يكون عشقها و شوقها بحسب ما تقتضيه تعقلاتها فقط. وأما المُركَّبات، كالإنسان الذي فيه قُوى مختلفة حسية و خيالية و وهمية و شهوية و غضبية. فإذا غلب عليه انجذاب نفسه إلى بعض قُواه استتبع ذلك البعض سائر القُوى. و لذلك يستخدم [شهوة قوم] مثلاً عقولهم، ويستخدم عقول بعضهم سائر قُواهرهم. وإذا انجذب بعض قُوى مثل هذا الموجود إلى جانب طلباً لشيء و شوقاً إليه، كان انجذابه و طلبه أَكْثَرَ ممَّا كان يقتضيه تلك القُوَّة حالة تجرُّدها، و ذلك لتُساعد سائر القُوى المُتجذبة معها إبتاهاً في ذلك، فيحصل فيه كيفية نفسانية تُسمى بالحرص والهلع. و لذلك قيل في الكتاب العزيز الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه: «إِنَّ الْإِنْسَانَ خَلِيقٌ هَلُوعاً» (المعارج / ١٩). و لعل الاستثناء الوارد بعده يكون بسبب المنع والجزع، لا بسبب الهلع.

وبالجملة إذا انبعث نفوس الأختيار إلى طلب الكمالات اشتاقت [١٧٣ب] إليها شوقاً عظيماً. أمَّا لذة الشوق الذي يتبع الإدراك العقلي فما يزيد على ما كان للبساتط.

وأما ألمة فيزيد لوجود الحرص على الحرص مع الحرمان. وبحسب الانجذاب الذي يزيد على ما يقتضيه عقله يزيد ألمة على لذته، فيشكى من التألم الذي هو شرّ عنه، وذلك التشكى هو جزؤه من ميسر الشرّ.

والأنبياء - عليهم السلام - لما كانوا مُتبعين إلى كمال ذواتهم الناقصة بالقياس إلى الكامل بذاته، واستكمال غيرهم من الذوات المترتبة دونهم في المراتب القريبة والبعيدة، كان تألمهم وتأذيتهم بسبب فوات مطالبهم أكثر من تألم غيرهم وتأذيتهم. وإذا تمتئى مُتألمٍ عدمه كان ذلك بسبب أن عدم الخير أثر من وجود الشرّ، كما مرّ. وذلك لا يكون في جميع الأحوال بل يكون عند ملاحظة الألم لا غير، وهو الجزع الذي يتحفّظ عنه أهل الكمال بالصبر، وأما عند ملاحظة الخيرات الحاصلة والمرجوة له، فيكون عبداً شكوراً مُغتبطاً مُتبهجاً بتلك الخيرات. و تمتئى العدم ليس بمُحال، لأنه لا يطلب من العدم راحةً ولذّةً أو كمالاً يصل إليه حال عدمه، بل إنّما يطلب الخلاص من الألم فقط، وكلّ من لا يعرف طريقاً يتخلّص به عن ألم شديد يجده طلب عدمه، لينعدم تألمه، كما حكى عن المُعذّبين بأنهم يقولون: «يا ليتنى كنتُ تراباً» (النبا / ٤٠) و: «يا ليتها كانت القاضية». (الحاقة / ٢٧).

ومذاهب الثموس في التمتئى مُختلفة، وذلك أن بعضها يتحمّل المأ كثيراً للذّة قليلة، وبعضها لا يتحمّل المأ قليلاً للذّة كثيرة وقد روى عن النبي - صلى الله عليه وآله - أنه قال ما معناه: «إني ما أحبّ أن يكون لي ذعبٌ أو فِصّةٌ بقدر جبلي أحدٍ، وأنفِها في سبيل الله في يوم إلى أن أرجع إلى بيتي. وما بقى معى منه شيء اشتري به بُلغة أهلئ في ذلك اليوم». قيل له: ولم، يا رسول الله: قال: «لئلا يكون عليّ حسابُهُ». فهو - صلى الله عليه وآله - اختار عدم ألم الحساب على لذّة وجود الثواب في الشئ المَجازئ. وأما في الخير الحقيقي فلا يمكن أن يختار النبي عليه شيئاً أصلاً.

وأما التعجّب من مثل هذا التمتئى ممّن لا يشغل سرّه ولا لسانه بما لا يعنيه ليس بواجب، لأنه ربّما كان ذلك ممّا لا يعنيه، وذلك لأنّ التآره والتشكى في بعض

الأحوال يعقبان راحةً ما من بعض الآلام، وذلك شىء يُجزيه المرضى والمُعذَّبون. أمّا التأوّه فلخروج ما يجتمع فى باطنه من الدُّخان الحاصل من إحراق الجوهر الحارّ المُجتمع فى الباطن بسبب العُزْن لمادّة روحه الحيوانيّة. وأمّا التَشكّي فلما فيه، من توهم نوع ما من الانتصار والانتصاف. وهما - أعنى التأوّه والتَشكّي - مُباحان فى أكثر الأحوال.

والأنبياء، عليهم السّلام، كثيراً ما يُقدّمون على المُباحات، وإن كان الإقدام على الطاعات أولى منها فى ذلك الوقت، فإنّ العصمة من الذُّنوب لا يُتأفَى ترك الأولى، ولذلك أوّل القائلون بتنزيههم عن الذُّنوب - صغائر كانت أو كبائر - ما يُنسب إليهم من الذُّنوب بتركهم الأولى واستغفارهم من الذُّنوب [١٧٣ب] بندامتهم على ذلك. وأمّا قولُ العوالم للمُتألّم: «لو لم يوجد لكانَ خيراً له»، معناه: أنّ المفروض مُتألماً لو لم يكن موجوداً أصلاً حتّى لا يتألّم لكان خيراً له من كونه موجوداً مُتألماً، لأنّ عدم الألم خيّر من وجوده.

وأما نسبةُ الخيريّة إليه حالَ عدمه فى قولهم: «خيراً له» فهو بحسب التوهم، لا بحسب العقل. وذلك أنّ الوهم ربّما حَسِبَ أنّ الميّت يلتدُّ بعد موته بوجود ذكر صالح له، بسبب ولدٍ رشيد، أو خير جارٍ أو ما يُشبه ذلك. فكأنّهم يتوهمون أنفسهم مُدركين لتلك اللذّة بعد موتهم، كذلك يحسب الوهم ههنا أنّ المُتألّم حالَ عدمه مُستريحٌ من ألمه، ولا يرجعُ إلى العقل الحاكم بمُنافاة الوجود للعدم، كالحكم بمُنافاة الموت للإدراك. وذلك وأمثاله من الأحكام الكاذبة الوهميّة.

فحاصلُ البحث، بعدَ تحقيق هذه المباحث، أنّ قولَ القائل: «عدمُ المُتألّم له خيّرٌ من وجوده». قضيّةٌ وهميّةٌ كاذبةٌ؛ فإن قال: «عدمُ المُتألّم مُطلقاً خيّرٌ من وجوده» صارت القضيّة ظنيّةً كاذبةً. وذلك أنّ ذلك القائل إنّما حكم بذلك لشهادة عقله بأنّ عدمَ الخير خيّرٌ من وجود الشّرّ، وعدم علمه بما فى المُتألّم من الخيرات الموجودة بالفعل والقوّة ولو كان عارفاً بما فى المُتألّم من الخيرات بالفعل والقوّة وكونها راجحةً

على الشرُّ الَّذِي هو وجودُ الألم، لما حكم بذلك، فإنَّ عقله أيضاً يحكمُ بأنَّ وجودَ الخير الكثير، مع وجود الشرِّ القليل، خيرٌ من عدم الخير الكثير مع عدم الشرِّ القليل، إذ لولا ذلك لما اقتضت الحكمةُ الإلهيةُ وجودَه كذلك. فهذا ما حَصَرَ في هذه المسألة، واللَّهُ - تعالى - وليُّ التَّوفيق.

(كتابخانه دانشكده ادبيات دانشگاه تهران، موقوفه على اصغر حكمت، ش ١٥٩)

أجوبة مسائل عزّالدين أبو الرضا سعد بن منصور بن كمونة البغداديّ

[كتاب] آخر كتب إليه دام علوه.

المسؤول من عميم فضل مولانا، ملك الحكماء، وقدوة المحققين - أمتع الله العلم وأهله بحراسة مدته و دوام وتبّت دولته - إيضاح ما قد سأله العبد من المسائل التي لم يزل منذ أطلّعه على شيء من العلوم الحقيقية والمباحث الحكمية يمعن النظر فيها وفي ما كان في الإشكال لها نظراً، فرجع طرف فكره، بعد كونه حاسراً عن ساعد الاجتهاد في ذلك، حسيراً؛ وأن يقال عذره أو يصفح عن زلله في تهجمه على الجناب المولويّ - حرس الله دولته وأدام اقباله - بما عساه يقع بسببه الاشتغال عن بعض المهام، فإن علمه بما جيلت عليه الأخلاق المولوية - أجلها الله تعالى - من السخاء والكرم، هو الذي أقدمه على ذلك؛ وليست هذه المسائل كلّ ما هو عند العبد مشكّلاً، ولا هي أيضاً أهم من كلّ ما سواها عنده، إنما هي حَسَبَما سَنَحَ كتابه هذه الصّراعة و وجد الحال غير مقتضية للزيادة، إلا بعد الإذن المولويّ - ظاهر الله جلاله - والأمر أعلى.

مسألة [أولى]

قالوا: إن الحوادث تنتهي إلى حركة متصلة سرمدية، وأقاموا البرهان على ذلك بما هو مشهور، ثم منعوا أن تلك الحركة مستقيمة، بحججهم المبنية على وجوب السكون بين كل حركتين متضادتين، صاعدة وهابطة، فلائى برهان أوجبوا بعد ذلك أن تكون مستديرة وضعيفة، مع عدم انحصار الحركات عندهم فى الأين والوضع، واعتراضهم بأن منها ما يكون فى الكم والكيف. وما ذكروه - من أن الحركة الوضعيفة أقدم الحركات فيه، حواله على أن الحوادث منفردة إلى حركة دورية وضعيفة - فلا يصلح أن يستعمل مقدمة فى هذا البيان، لأنه يكون دوراً.

مسألة ثانية

بنوا عليم الهيئة على امتناع عروض الاختلاف فى الحركات السماوية. وذلك ليس بيقينى، لاحتمال أن تكون تلك الثوابت والأفلاك المتحيرة يعرض لها الاختلاف بسبب حركات أفلاك أخر لم يقفوا عليها، لعدم البرهان على انحصار الأفلاك فى تسعة. وعلى تقدير انحصارها فيها فجائز أن يعرض لبعضها الاختلاف بسبب حركات الباقى. وعلى هذا يسقط معظم ما ذكره فى علم الهيئة. فكيف السبيل إلى بيان ذلك.

مسألة ثالثة

بيّنوا أن تشخص الأشياء المتفتحة فى النوع إنما هو بسبب المادة، وكل موضع استعملوا هذه المقدمة فيها، جعلوها أخص مما بيّنوه، لأن مطلق المادة أعم من الجسمانية وغيرها. وما وجدت لهم برهاناً يدل على تخصيص هذه المادة بالجسمانية، وفى كتبهم عدة مواضع تدل على جواز مواد غير جسمانية، كالذى ذكره فى بقاء النفس وغيره. فما البرهان على أن تخصيص المتفتحات فى النوع بسبب المادة الجسمانية دون ما عداها.

مسألة رابعة

قالوا: إن الجسم لا يؤثر إلا فيما كان بينه وبينه نسبة وضعيفة، وهى إما مماسية أو

ترتّب أو مُحاذاةً، ويتّوا على ذلك دليلهم على أنّ الجسم لا يكون عِلّة لوجود جسم ولا لمُجرّد، وهذه المُقدّمة استقرائية لم أجد لهم برهاناً عليها، ولم أعلم لأيّ سبب يجوزوا صدورَ الجسمِ عمّا ليس بجسم، ولم يُجوزوا عكسه، ولم يتبيّن لى العِلّة فى اعتبار النسبة الوضعية فى إحدى الصّورتين دون الأخرى، وكلّ ما قالوه فى ذلك لم يحصل منه يقين.

مسألة خامسة

مما قرّر- من أنّ كلّ مجرّد يجب أن يكون عاقلاً لذاته، على الطرائق التى ذكرها الرئيس فى الإشارات وكتاب المبدأ والمعاد وغيرهما من كتبه - لم يحصل من شىء منها يقين، فكأنّها كلّها مبنية عندهم على أنّ التعمّل إنّما هو عبارة عن حضور ماهية المعقول عند العاقل، أو عدم غيبته عنه، أو كونه غير محتجب عنه، إلى غير ذلك من عباراتهم فى هذا المعنى.

وكأنّ هذا المعنى لا يكفى فى المطلوب، بل يحتاج إلى تعميم موضوع هذه المُقدّمة، وهو أن يقال: كلّ ما حضر عنده شىء، أو لم يحتجب عنه يجب أن يكون مدركاً له، فإن إدراكه له نفس ذلك الحضور أو هدم الغيبة، وإذا جعلت هذه المُقدّمة كذلك، لم يكن لهم برهان على صدقها. وإذا جعل موضوعها على تخصّصه بالعاقل أو المدرك، فقيل: كلّ عاقل أو كلّ مدرك، فإن تعقله أو إدراكه نفس حضور ماهية المعقول، أو المدرك عنده، أو كونه غير غائب عنه أو غير محتجب، لم يتمّ البرهان مع هذا التخصيص الموضوع على كون المُجرّد يجب أن يكون عاقلاً على ما هو غير خاف. فكانت تملك الشهيد، شهاب الدين السهروردي، فى هذه المسألة أجوداً مما سواه، فكيف تقرير البرهان على هذا المطلوب الذى هو أهم من المطالب الحكيمية.

مسألة سادسة

أثبتوا أنّ النفس لا تدرك الجزئيات إلا بالة جسمانية، بيان يتبنى على أنّ المنقسم لا يحلّ إلا فى منقسم، فكيف الجمع بين هذا القول وبين قولهم: «إنّ الصّورة

الجسمانية حالة في الهيولى التى ليس لها فى حد ذاتها مقدار ولا قبول قسمة. ولا أحد ما فرق به بين الصورتين، وهو أن الهيولى لا توجد مجردة عن الصورة الجسمية، بخلاف النفس مما له تأثير؛ لأنه إذا جاز حلول ما يقبل القسمة فيها لا يقبلها فى كل زمان وجود القابل، فلم لا يجوز فى بعض أزمنة وجود ما ساواه فى عدم قبول القسمة. ونظير هذا الإشكال إثباتهم النفس الناطقة وتجردها بما يبتنى على أن ما لا ينقسم لا يجعل المنقسم، مع أنهم قالوا: «إن النقطه أمر وجودي محله الجسم» ولا يعتدز بأنها حالة فيه من حيث هو جسم فقط، بل من حيث هو جسم متناو.

لا يقال: على هذا التقدير إن العلم الكلي الذي لا ينقسم لا يحل في القوة الجسمانية من حيث هي جسمانية فقط، بل من وجه آخر وإن كان مجهولاً، وحينئذ لا يتم البرهان.

مسألة سابعة

المشتهر عن أكثر المحققين القول بحدوث النفس الناطقة الإنسانية، وذلك مع أن ثمة ما يصددهم عن القول به؛ فإن حججهم عليه لا تنتم إلا بإثبات اتفاق الأنفس الإنسانية في النوع، وإبطال التناسخ؛ مع أنه لم يوجد لهم دليل على إثبات الأول، إلا قولهم: «إنها بشلها حد واحد» وهو عند التحقيق عين محل النزاع؛ ولا على إبطال الثاني إلا ما يفتقر فيه إلى إثبات حدوث النفس. وإن كان فيه، بعد تسليم ذلك، نظرو حجج آخر إقناعية، هي عن إفادة النفس بمعزل. فهل هذا وأمثلة، مع وضوحه مما فات من بلغ في درجة التحقيق والتدقيق إلى الغاية القصوى، أم فى كلامهم أسرار، أوله تأويلات لم أطلع [أنا] وأمثالى عليها، والسلام.

الجواب من خطه، قدس الله روحه

طالعت الأسرار التى أوردها الحكيم الفاضل، أكبش الأقران، وأوحد الزمان، ابن كمونة - حرس الله فضله - على بعض مباحث الحكمة، و التمس الجواب عنها، فحررت ما سمح به الخاطر فى الوقت، و سأمح الزمان، مع كثرة الشواغل والعوائق

من أجوبتها. فإن اشتمل على سهوٍ أو خطأ فالمقدّر ظاهرٌ، وما توفيقى إلا بالله، عليه توكلتُ وإليه أنيبُ.

أما الجواب عن المسألة الأولى

فأقول: أما القولُ بوجودِ الكونِ بينَ كُلِّ حركتينِ مُتضادتينِ فمما لم يتفق فيه الحكماء، وما ذهب إليه إلا جماعةٌ من المشائين، وأورد الرياضيون براهينَ على نفيه، وليسوا في منع كون الحركة المتصلة السردية مُستقيمةً محتاجينَ إلى إثباتِ السكونِ المذكورِ، فإن تنهى الأبعاد يقتضى امتناع وجودِ حركةٍ مُتصلةٍ سرديّةٍ مُستقيمةٍ.

وأيضاً كما أتهم ليسوا محتاجين في إثبات الاستدارة لبسائط الأجسام إلى حصر الأشكال ونفى ما عدالمقدّر منها، كذلك ليسوا محتاجين في تخصيص الاتصال السردية بالحركة الوضعيّة إلى حصر الحركات ونفى ما عداها، وذلك لأنّ الميل الذي يقتضى الخروج عن حالٍ إما أن يقتضى العودَ إليه من حيث يقتضى الخروج، أو لا يقتضى.

والصنفُ الثاني لا يمكنُ أن يكونَ لجسم بسيط دائماً؛ لأنّ الخروجَ عن حالٍ لا يطلبُ العودَ إليه يكونُ خروجاً عن حالٍ غير ملائم، والمُتحرّكُ بهذه الحركة دائماً يكونُ من شأنه أن لا يكونَ له حالٌ مُلائمٌ، وإلا لما دامت حركته، والحالُ غيرُ المُلائم لا يكونُ إلا لما من شأنه أن يكونَ له حالٌ ملائمٌ، فهذا الجسمُ لا يكونُ له حالٌ غيرُ مُلائم، وإذن لا يتصورُ له خروجٌ عن حالٍ غير ملائم، فلا يمكنُ له حركة، فضلاً أن يكون ذلك الخروجُ دائماً أو غيرَ دائمٍ وقد فُرِضَ مُتحرّكاً دائماً، لهذا خُلِّفَ. فتعيّنُ الصنفُ الأوّلُ لإمكانِ الحركة الدائمة

ولما اقتضى البرهانُ وجودَ حركةٍ مُتصلةٍ دائمةٍ ثبت أن المُتحرّكُ بها لا يمكنُ أن تكونَ حركتهُ إلا وضعيّةً، يقتضى خروجه عن كُلِّ حالٍ عودَهُ إليه، وهو المطلوبُ. وأيضاً بيّنوا أنّ الحركات البسيطة إما قسريّة أو طبيعيّة أو إراديّة؛ وبيّنوا أنّ القسريّة لأتّشابهة ولا تدومُ، ولا الطبيعيّة، فتعيّنَت الإراديّة، وهي لا تعقلُ أن تدومَ مُتشابهةً إلا

على الاستدارة. فتعيّنت المُستديرةُ الدّوام.

والجوابُ عن المسألة الثانية

إنّ احتمالَ وجودِ أَفلاكٍ غيرِ ما ذكره أهلُ الهيئة: إن كانت تلك الأَفلاكُ مُخالفةً لتلك الأَفلاكِ الّتي ذكروها في تشابهِ حركاتها، فذلك ممّا لا يتعلّقُ بِصناعتهم. و بالحريّ أن لا تُسمّى تلك المُخيّلة أَفلاكاً، لكونها على غير طَباعِ الأَفلاك، وليس لأهل الهيئة مُنازعةٌ مع من يُجوّزُ وجودَ غيرِ الأَفلاك؛ وإن كانت كهذه الأَفلاك في التشابهِ المذكور، فلا يعرّضُ منها اختلافٌ في أصل الحركات، وذلك ممّا يُجوّزونه، فإنّهم لم يقطعوا عددَ الأَفلاكِ بالتسعة من جانب الكثرة، وإنّما قطعوا بها من جانب القِلّة، و لذلك اختلفت أقرالهم فيها، فمنهم من يثبِتُ ثِنفياً وعشرين فلَكاً، ومنهم من يزيدُ على خمسين، كُتّهم على أن لا يجوزُ أن تكونَ أقلُّ من ذلك. بل قطعوا بتلك العِدّة من جاجِبِ القِلّة. أى قالوا: لا تجوزُ أن تكونَ أقلُّ من ذلك، سواء، أثبتوا تسعة، أو ثِنفياً وعشرين، أو ثِنفياً وخمسين، أو أكثر من ذلك.

والاختلافُ الّذى جوّز ثبوتهُ في سؤاله باثباتِ أَفلاكٍ أُخر إن كان يُريدُ به الاختلافُ الّذى يكونُ للحركاتِ بالقياسِ إلى غير تلك النّقطة، فذلك ممّا لا يحتاجُ فيه إلى كثرةِ أَفلاك؛ فإنّ الفلكَ الواحدَ يختلفُ حركتهُ المتشابهةُ بالقياسِ إلى كلّ نُقطةٍ غير النّقطة المذكورة من النّقطة الداخلة فيه والخارجة منه ممّا لا نهايةَ بها.

ولو أمعن في علم الهيئة لعلم أن هذا السؤال ليس بوارِدٍ على أهل الهيئة، لأنّ بناءَ علمهم على طلبِ أصولٍ يَصحُّ عليها صدورُ الاختلافِ المحسوسِ الحركاتِ الدائمةِ الوجودِ من أَفلاكٍ مُتشابهةِ الحركاتِ بأيّ عِدّةٍ كانت.

والواجدون أصولاً بهذه الشرائط لم يقطعوا بكونِ الأَفلاكِ على ما وضعوه هم و بالعِدّة الّتي أثبتوه، بل قالوا: نحنُ وجدنا أصولاً يَصحُّ أن يعرّضُ منه هذا الاختلافُ المحسوس، فمن وجد أصلاً غيرهُ يَصحُّ منه ذلك بعينه، وله ذلك. ونحنُ لا ندرى أنّ الأَفلاكَ في نفس الأمر تكونُ كما قلناهُ أو كما قالهُ هو، ولذلك أثبت المَعَارِفةُ أصولاً

غيرما أورده بطليموس و من تبعه، و زادت الأفلاك و نقصت بحسب تلك الأصول، و لم ينكر عليهم أحدٌ من علماء الهيئة.

و عن المسألة الثالثة

إنّ المادة المذكورة في بيان تشخيص الأشياء المتّفقة بالنوع ليست غير الهیولی الأولى التي للأجسام، فإنّ قسمة الشئ إلى أجزاء متساوية و مساوقة لكلها في النوع لا تُعقل إلا في الأجسام المؤكّفة من الصّورة و الهیولی المذكورة لا غير، و ذلك ممّا لا يقع فيه اشتباه، فإنّ الشئ المتقسم بجزئين متساويين في النوع لا يكون تجزئته إلا بحسب المقدار، و المقدار لا يعرض إلا للجسم الطبيعيّ الحال صورته في الهیولی الأولى، و فيما ذكرناه كفاية.

و عن المسألة الرابعة

إنّ تأثير ذي الوضع في شئ لا وضع له متغيّر دون غيره من الأشياء التي لا وضع لها، يقتضى تعلّقاً له به دون غيره من غير سبب لتخصيص تعلّقه به، و هو محال، و هو الذي يُسمّيه أهل الجدل ترجيحاً من غير ترجيح. و هذه المُقدّمة يقينية ليست باستقرائية.

وأما تجویز صدور الجسم عمّا ليس بجسم: فإن أراد به الصّدور الإبداعی، فهو بمنزلة قوله «كيف صحّ صدور الحادث من القديم، أو الممكن من الواجب، و لم يصحّ عكسه». و أمّا إن أراد به صدور الصّور الجسميّة، فذلك إنّما صحّ لحدوث استعدادات في موادّها يتعيّن بها صدور صورّ مناسبة لتلك الاستعدادات من مصادرها دون غيرها، و عكسه لم يصحّ، لاستحالة تغیر المصادر و حدوث استعدادات فيها.

وأما التّمسّ الإنسانية التي جاز التّغيير فيها، فقد جوزوا فيها حدوث أعراض بسبب تأثير أبدانها فيها، كما جوزوا عكسه.

و عن المسألة الخامسة

إِنَّ التَّمَقُّلَ بِالتَّفَاسِيرِ الَّتِي ذَكَرْتَهَا لَا يَصِحُّ إِلَّا مِنْ شَيْءٍ مُتَحَصِّلٍ فِي نَفْسِهِ، مِنْ شَأْنِهِ الْقَبُولُ لِمَا يَحْضُرُ عِنْدَهُ أَوْ لَا يَغِيبُ عَنْهُ، بِأَيِّ عِبَارَةٍ أُرِيدَ أَنْ يُعْبَّرَ عَنْهُ؛ فَإِنَّ الشَّيْءَ غَيْرَ الْمُتَحَصِّلِ نَفْسَهُ لَا يُمْكِنُ أَنْ يَحْصَلَ لَهُ شَيْءٌ، وَذَلِكَ لِأَنَّ الْحَاصِلَ لَا يَكُونُ بِالْحَقِيقَةِ لَهُ، بَلْ يَكُونُ لِمَا هُوَ حَاصِلٌ وَتَحَصَّلَ بِهِ. وَعَلَى هَذَا لَا يَجُوزُ أَنْ تَكُونَ الْهَيْوَلِيُّ الْجَسْمِيَّةُ، وَلَا الصُّورُ الْحَالَّةُ فِيهَا، وَلَا الْمُرَكَّبَاتُ مِنْهُمَا، وَلَا شَيْءٌ مِنَ الْأَعْرَاضِ بِعَاقِلَةٍ.

وَأَيْضًا كُلُّ مَا لَا يَكُونُ لَهُ أَنْ يَعْقَلَ غَيْرَهُ، فَلَا يَكُونُ الْحَاضِرُ حَاضِرًا بِالْقِيَاسِ إِلَيْهِ بِالْحَقِيقَةِ، وَعَلَى هَذَا لَا يَجُوزُ أَنْ تَكُونَ النَّفْسُ عَاقِلَةً إِلَّا بِحَسَبِ تَجَرُّدِهَا عَمَّا يَلَاقِيهِ مِنَ الْجِسْمَانِيَّاتِ.

وَقَدْ بَانَ مِنْ ذَلِكَ أَنَّ كُلَّ بَسِيطٍ مُسْتَقِلٍّ بِوَجُودِهِ فَمِنْ شَأْنِهِ أَنْ يَعْقَلَ غَيْرَهُ مُطْلَقًا إِنْ كَانَ مُجَرَّدًا مُطْلَقًا، أَوْ بِحَسَبِ تَجَرُّدِهِ إِنْ كَانَ مُجَرَّدًا بِالْقِيَاسِ إِلَى بَعْضِ الْأَشْيَاءِ، أَوْ بِحَسَبِ آلَاتِهِ إِنْ كَانَ قَابِلِيَّةً لِغَيْرِهِ لَا تَقَعُ إِلَّا بِمَلَامَسَةٍ، وَهُوَ الْمُسَمَّى بِالْإِدْرَاكِ.

وَكُلُّ مَا يُعْبَرُ عَنْهُ أَصْحَابُ هَذَا الْعِلْمِ بِحَوْثٍ حَوْلَ هَذِهِ الْمَعَانِي، وَبِالتَّدْرِبِ يَحْصُلُ التَّطَلُّعُ عَلَيْهِ وَيَزُولُ الْاِخْتِلَافُ الْعَارِضُ؛ بِسَبَبِ اخْتِلَافِ الْعِبَارَاتِ مُيَّزٍ مِنَ الْحَالِ فِي النِّعْلِ فَوُجِدَ عَارِيًا عَنِ الصِّفَةِ الْمُسْتَفَادَةِ فِي حَدِّ ذَاتِهِ، كَالْأَسْوَدِ إِذَا نَظَرَ فِي مَحَلِّ السَّوَادِ، فَإِنَّهُ يَكُونُ فِي حَدِّ ذَاتِهِ لَيْسَ بِأَسْوَدٍ إِلَّا أَنَّهُ ذُو لَوْنٍ مُضَادٍّ لِلْسَّوَادِ.

وَعَنِ الْمَسْأَلَةِ السَّادِسَةِ

إِنَّ الْجَمْعَ بَيْنَ قَوْلِهِمْ: «الْمُنْقَسِمُ لَا يَحُلُّ إِلَّا فِي مُنْقَسِمٍ»، وَقَوْلِهِمْ: «الصُّورَةُ حَالَّةٌ فِي الْهَيْوَلِيِّ، لَيْسَ لَهَا فِي حَدِّ ذَاتِهَا مَقْدَارٌ وَلَا قَبُولُ قِسْمَةٍ»، لَيْسَ بِمُسْتَنْكَرٍ إِذَا فُهِمَ الْمَرَادُ مِنْ قَوْلِهِمْ.

وَذَلِكَ أَنَّهُ إِذَا كَانَ مَحَلٌّ يَوْجَدُ وَلَا حَالَ فِيهِ، ثُمَّ يَوْجَدُ وَقَدْ حَلَّ فِيهِ حَالَةٌ؛ فَإِنْ كَانَ الْحَالُّ مِمَّا يَقْتَضِي الْقِسْمَةَ بِهِ، وَيَكُونُ حَلُولُهُ حَلُولَ السَّرْيَانِ فِيهِ، فَبِالصَّرْوَةِ يَكُونُ الْمَحَلُّ قَابِلًا حَتَّى يَتطَابَقَ الْحَالُّ، وَالْمَحَلُّ، مِثْلًا، شَيْءٌ ذُو طَوْلٍ وَعَرَضٌ لَا يُمْكِنُ أَنْ

يحلّ حلول السريان في شيء لا طول له ولا عرض. وإذا كان محلّ يوجد مع حال يستفيد المحلّ من ذلك الحال صفة.

وكذلك الهيولى فإنها تستفيد المقدار وقبول القسمة من الصورة. فإذا أخذ في العقل من حيث هو هيولى، لا من حيث إنها متصورة بصورة أو غير متصورة، لا يكون لها في حد ذاتها مقدار ولا قبول قسمة، لأنها تستفيدهما من الصورة.

وهكذا الإنشائية إذا كانت حالة في الإنسان حتى تصير به إنسانين، فإذا نظرت في محلها متميزة عن الحال لا يكون ذلك المحلّ إنسانين ولا إنساناً واحداً، بل يكون هو الإنسان، لا من حيث إنه يكون مقارناً بوحدة أو ثنوية. هكذا ينبغي أن يتصور. وهو الفرق المذكور بين الصورتين الذي ذكر، وقال: «إنه لا شيء له في ذلك».

وأما قوله: «الثقطة أمر وجودي محلّة الجسم»، فلا شك في وجودها، وليس الجسم هو محلّها الأول، بل هو محلّ السطح الذي هو محلّ الخط الذي هو محلّ الثقطة. ولا يلزم من حلول الثقطة في الجسم بتوسط غيره انقسامها بانقسامها؛ لأنّ حلولها ليس حلول السريان، إنّما هو المتعلّق بحدّ الخط المتعلّق بحدّ السطح المتعلّق بحدّ الجسم. والنظر في أمثال هذه المباحث الدقيقة يحتاج إلى لطف قريحة لتمثّل في الدّهن كما هي.

وعن المسألة السابعة

إن إثبات الحدوث للنفس الناطقة قد يمكن من غير تعرّض لائتحاد النفوس في النوع، وذلك أنّهم أسسوا قاعدة استفادوها من النظر المتعاون للإحساس والتجربة، هي أنّ كلّ مركّب من العناصر حصل له مزاج استعدّ لقبول صورة نوع من الأنواع؛ فإنّ تلك الصورة تفيض عليها من واهب الصور من غير تأخره وذلك الفائض يكون حادثاً، لاستحالة وجود شيء قبل حصول شرط وجوده، واستحالة وجود صورة من غير ما يتعلّق به تلك الصورة. ولا شك أنّ التركيب الإنساني كذلك، فالصورة الإنسانية فائضة عليه، وهي محدثة، لأنّ وجودها موقوف على وجود المزاج الحادث.

ثم إنهم بينوا بدلائل أخر: أن تلك الصورة تتجرد عن الجسم الموضوع لها. نعى بذلك جوهرًا مجردًا يكون مبدءاً للصورة المنطبعة. وهذا هو المفهوم من حدوث النفس الانساني، ولا تعرض فيه لاتحاد النفوس بالنوع أو اختلافها. ولعمري إن كانت النفوس الإنسانية متحدة في النوع، فالنفوس الحيوانية ليست متحدة، والدليل على حدوثها جميعاً هو هذا بعينه، إلا أنه لم يقم برهاناً على تجردها قيامه على النفوس الإنسانية. والتجرد المثبت بالبرهان لا يقتضى اتحاد المجردات في النوع.

وقوله: «لم يوجد دليل على اتفاق النفوس الإنسانية في النوع، إلا قولهم «إنها يشملها حد واحد» وهو عين محل النزاع»، قول خارج من قواعدهم؛ فإن الحد الشامل للمتفقات في النوع عندهم لا يثبت ببرهان، فلا يكون متنازعا؛ بل لو أوردوا نفساً لا يصدق عليها ذلك الحد لا ينتقض الحد. أو لو أشار إلى مقومات غير مذكورة أو أمور خارجة عن الماهية مذكورة أو سوء ترتيب يظهر فساد الحد، وما لم يظهر فساد فهو صحيح، والحد الصحيح يقتضى اتحاد المحدود في الماهية بلا اشتباه. وأما إبطال التناسخ فمبني على هذه المقدمة المذكورة، وهو بأن يقال: لو فرض التناسخ مع وجوب فيضان نفس حادث على كل بنية مستعدة لوجب أن يكون لبدن واحد نفسان. هذا خلف، وليس بواجب أن يثبت إثبات الحدوث على إبطال التناسخ، وإن كان أيضاً يتأتى ذلك من وجوه غير ما ذكرناه. فهذا ما عندي في هذه المسائل. وقد ظهر أن هذه المعاني لم تكف من نظر في كلامهم نظراً شافياً، فضلاً عن أن يبلغ في التدقيق إلى الغاية القصوى. وحاشاهم أن يكون في كلامهم أسرار أو تأويلات، لأنهم أرادوا أن يفشوا الخير والعلم ولا يخفوهما، بل إنهما يحتاج في إدراك مقاصدهم إلى ارتياض مبدء للنفوس لقبول ذلك، وكل ميسر لما خلق له. فهذا ما قدرت على تحريره في أثناء هذه العوائق والسواغل التي ليس تحتها طائل. والله الموفق والمعين.

أجوبة مسائل محمد بن حسين الموسوي

نسخة كتاب كتبه محمد بن حسين الموسوي إلى المولى السعيد نصيرالدين

الطوسي

يُقْبَلُ الأَرْضَ وَيُنْهَى إِلَى شَرِيفِ عُلُومِ مَوْلَانَا - خَلَدَ اللهُ تَعَالَى ذَوَلَّتَهُ وَأَيْدَهَا،
وَسَدَّدَ ذَلَالَتَهُ وَأَيْدَهَا، وَأَوْضَحَ مَحَاجَّتَهُ وَأَظْهَرَهَا، وَأَعْلَى كَلِمَتَهُ كَمَا كَمَّلَ عِلْمَهُ، وَتَصَرَّ
لِوَاهِهِ وَأَوْلِيَاءَهُ، كَمَا أَثَبَّتْ فِي الْقُلُوبِ وِلَاةَهُ، بِمُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ.

وَلَمَّا وَرَدَ الْمَرْسُومُ الشَّرِيفُ جَوَاباً عَنْ ضِرَاعَتِهِ مُتَضَمِّناً إِنْغَاقَ الْقَلِيلِ الْكَاسِدِ مِنْ
بِضَاعَتِهِ، مُشْتَمِلاً عَلَى الْبِرِّ الْعَظِيمِ وَالطَّرْقِ الْعَمِيمِ، تَلَا الْمَمْلُوكُ: «إِنِّي أَلْقَيْتُ إِلَيْكَ كِتَابَ
كَرِيمٍ» (النمل، ٣٠) وَلَمْ يَقِفْ عَلَيْهِ إِلَّا وَاقِفاً، وَقَابَلَ مِنْ صَالِحِ الدَّعَاءِ بِمَا لَا زَالَ عَلَيْهِ
عَاكِفاً، وَكَأَنَّهُ يَسْتَعْنِي بِمَا مَنَحَ اللهُ تَعَالَى مَوْلَانَا مِنَ الْإِطْلَاقِ عَلَى الْحَقَائِقِ، وَأَفَاضَ
عَلَيْهِ مِنْ مُقَدَّسِ الْفَيْضِ الدَّفَاقِ، وَأَمَدَّهُ بِهِ مِنْ إِفَادَةِ التَّوَارِفِ، وَإِفَاضَةِ الْمَعَارِفِ،
الصَّافِيَةِ مِنْ كَدُورَةِ الْأَوْهَامِ وَشَوَابِهَا، الْخَالِصَةِ مِنْ دَرَنِ الْفَلْسَفَةِ وَمَعَابِيهَا عَنِ إِنْهَاءِ
تَمَسُّكِهَا بِحَبْلِ الْوِلَاةِ الْمَتِينِ وَسُلُوكِهِ حِجَّ الْإِخْلَاصِ الْمُتَّبِينِ، وَإِنَّهُ لِحَقُّ الْيَقِينِ.

وَلَقَدْ حَرَكَهُ مَا اسْتَطَارَ مِنْ لَوَامِعِ شَرِيفِ تِلْكَ الْمَخَائِلِ فَامْتَلَأَتْ بِهِ أَوْعِيَةُ الْأَسْمَاعِ
مِنْ هَوَامِعِ الْفَوَاضِلِ وَمَنَابِغِ الْفَضَائِلِ عَلَى قَصْدِ مَنَبِغِ ذَلِكَ الْجَنَابِ، وَاللِّيَاذِ بِرَفِيعِ

تلك الأبواب، والاهتداء بأنوار هدايته الغالية المبار، والافتناء لآثار طريقته التي من سلكها أمن العثار، والاعتراف من خضّم فضائله المُتلاطم الطيّار، والاستيضاء بمصباح مقدّس زينونه المباركة التي يكاد زينتها يضيء ولم تمسسه نار، لولما اتفق من الشواغل وعرض من الحوائل. وحيث سمع بورود الركاب المولوي قال:

تحدّثت الركاب تسيروا روى إلى بلدٍ خططت به خيامي
فكدرت أطيروا من شوق إليها بخافقة كخافقة الحمام

وتملكه السُرور والجذل وعلم أن نحس نجيده قد أقل. والذي أوجب تأخره عن المثل بعالي الأبواب المولوية تؤفر الخواطر الشريفة على المهام السلطانية. والأمر أعلى.

قد كان حيل إلى المملوك مسائل أورها ابن كمونة فتكلف الجواب عنها، وقد حمله إلى العرض الشريف المولوي، سائلاً تأمله وإسدال ستر العفران عليه، لإقدامه على عرض تخليطه وإن أدت إلى خروج عن حد الأدب. فما أبدى عواره إلا لمطبة صفح ومفزة رحمة. وإن تشرف بتعريفه صواب ذلك من خطائه غير مؤاخذ، فقد أنهى من قبل أنه ملك المادة والاشتغال وإن خاطر لمعترف بالقصور والكلال.

وإن تصدق مولانا عليه - بجواب المسألة السابعة على الطرين اليقيني وعن المعارضة بالنقطة، وبيان أنه كيف يمكن الجمع بين القولين بوجود هذا النحو من الوجود الخارجى وبين إثبات تجرد النفس بارتسام مالا ينقسم فيها أولاً وبين القول بتفى الجزء ثانياً - كان ذلك من جملة المبار العميمة، والأمر أعلى، والحمد لله رب العالمين.

وجدت بخط مولانا الإمام على ظهر هذا المكتوب هذه المسائل:

(١) على الجواب الأول: إن السائل يمنع قوله: «إن الحركة السرمديّة إن استحال أن تكون مستقيمة وحب أن تكون مستديرة، وذلك لمطالبتة الحصر. وقد أورد بالتبرُّع قسماً ثالثاً، وهو الحركة الكيفية، وهى الاستحالية، لما ذكره. لكن استحالتها لا

تتنفى بالحصر بين المذكورين؛ لأنه من الجائز أن يكون بحيث يتوجه إلى أي حد ينصرف عنه من حيث انصرافه عنه أو لا يكون. والأولى هي الوضعية، والثانية ما عداها، والثالثة لا يمكن أن تدوم، لأنها لا محالة متقضية لأحد أمرين: إما خروج من حالة طبيعية أو رجوع إليها. فإن دامت اجتمع فيها أن تكون لها حالة طبيعية وأن لا يكون لها ذلك، هذا حُلْف، فإذا نعتين المطلوب.

(٢) وعلى الجواب الثاني: أنهم لا يمنعون عروض الاختلاف بسبب حركات أفلاك أخر أو غيرها. فإنهم يبنوا أن الفلك الواحد المشابه الحركة غير مختلف الحركة بالقياس إلى مركزه، ومختلفها بالقياس إلى غيره من النقط التي لا نهاية لها داخله و خارجه. وعروض الاختلاف لا يقتضى سقوط ما ذكره في علم الهيئة، بل يجب أن يعرفوا كيف يعرض الاختلاف من الأشياء التي لا تختلف بناء على أصولهم، وهذا هو علم الهيئة. وأما العدّد، فإنهم لم يقطعوا بالتسعة في جانب الكثرة، بل جوزوا عدداً كثيراً. إنما قالوا: إنه لا يجوز أن تكون أقل من ذلك.

(٣) وعلى الجواب الثالث: قوله «التشخص الخارجي» عبارة عن أن يحصل للذات أعراض مخصوصة، كهيئة ولون وشكل وما أشبه ذلك، أقول: هذه الأشياء ليست بالتشخص، فإن التشخص هو الذي به يصير الشيء ممتنع الوقوع على الكثرة. وهذه الأشياء التي عدّها لا يمتنع أن تقع مجتمعةً وغير مجتمعةً على الكثرة. إنما التشخص يكون بالمادة الجسمانية المتعينة التي لا تكون لغير ذلك التشخص. ويتبناها الأبن الذي يخصه، وهو الذي بسببه لا يمكن أن يكون معه غيره في ذلك المكان. والوضع الذي يخصه أعنى الإشارة الحسية التي تكون إليه ولا تكون إلى غيره. فهذه هي أسباب التشخص.

(٤) وعلى الجواب الرابع: قوله: «كل ما يؤثر في شيء من غير ملافاة ولا قرب ولا محاذاة، يجب أن يكون عالماً بالمنفعل مُحاولاً للتأثير، وإلا فليكن نسبة كل المنفعلات إليه على السواء».

أقول: العلم لا يصلح لتخصيص المنفعل من جميع ما يكون بصدد الانفعال، بل الإرادة قد تكون مخصصة عند قوم:

فإن أراد، بالمحاولة، الإرادة، فالاشتراط بالعالمية غير واجب، إلا من جهة كون الإرادة غير متحققة من دون الإدراك. وعلى ذلك التقدير نيس الإدراك مشروطاً في التخصيص، بل هو شرط في تحقق الشرط الذي هو الإرادة.

وإن أراد، بالمحاولة، القصد، فالقصد لا يتصور إلا بعد التخصيص، فلا يكون شرطاً في التخصيص، وأما المجردات فلا تؤثر في شيء معين بسبب كونها عالمة به، إنما تؤثر بسبب تخصيص يحصل للمنفع، وهو استعداد لقبول أثر المجردة. وأما تأثير الجسم فيما ليس بجسم فقد يكون إذا كان لما ليس بجسم نسبة خاصة إلى ذلك الجسم، وهو كتأثير البدن في النفس المدركة.

(٥) وعلى الجواب الخامس: قوله: «إنَّ المُجْرَدَ من شأنه الإدراك» ليست قضية كلية؛ لأنَّ الصور المعقولة مجردة، وليس من شأنها الإدراك.

ثمَّ قوله في آخر الجواب: «وأعنى بالمجرد ماله قوامٌ بنفسه واستقلالٌ بوجوده». أقول: القوام بالنفس والاستقلال بالوجود، وإن كان يريدُ بهما شيئاً واحداً وهو القوام بالنفس، فالجسم كذلك، مع أنه ليس بمجرد، وأيضاً الصور الكلية المعقولة مجردة مع أنها غير قائمة بنفسها، وإن كان يريدُ بهما معنى واحداً فالاستقلال بالوجود لا يكون للواجب الوجود بذاته. والصواب أن يقول: الشيء الذي من شأنه الإدراك أن يكون مجرداً عن المادة قائماً لذاته.

(٦) وعلى الجواب السادس: قوله: «الجواب عن هذا يظهر بالفرق بين النفس والهيولى، وهو أنَّ النفس مُجْرَدَةٌ والهيولى غيرُ مُجْرَدَةٌ».

أقول: هذا الفرق غير مؤثر في المطلوب؛ لأنَّ قوله: «المنتقسم لا يحلُّ إلا في منقسم» إن كان كلياً استحالة حلول الصورة في الهيولى التي لا تنقسم، وإن كان جزئياً بطل التمسك به في محل النزاع. والصورة منها ليست بمنقسمة حلت في غير

مُنقسم، إنما هي شيءٌ حَلٌّ في غير مُنقسم، فصيره مُنقسماً. وذلك غير ما نحن فيه.
قوله: «الذي يُقال - من أن الهيلولي ليس لها في حد ذاتها مقداراً ولا قبولاً قسمة -
معناه: أن العقل إذا جردها وحفظها مُنفكّة غير الصورة، كانت بهذه الصفة».

أقول: لا يحتاج في وجدان هذه الصفة لها إلى أن يلحظها العقل مُنفكّة عن
الصورة. بل يحتاج فيه إلى أن يلحظها ويكون لحظها مُنفكّة عن لفظ الصورة. وفرق
بين عدم لفظ الصورة وبين لفظ عدم الصورة. والهيلولي توجد مع الاعتبار الأول في
الخارج، ولا توجد مع الاعتبار الثاني؛ ومن عدم الفرق بين الاعتبارين ذهب إلى أن
الهيلولي، من حيث هي غير قابلة للانقسام، لا توجد في الخارج. وهو خطأ.

قوله: «وأيضاً فإن الصورة ليست حالة في الهيلولي حلول العرض في الجوهر، ولا
المُتمكّن في المكان. بل ضرباً آخر من الحلول، وحينئذ لا يصلح أن يكون هذا
مُعاضاً لما قيل في النفس».

أقول: هذا الفرق أيضاً غير مؤثر في الموضوع الذي نحن فيه؛ لأن حلول الصورة في
الهيلولي وحلول العرض في الجوهر وحلول المُتمكّن في المكان كلها تشترك في أن
يوجد كل جزء من الحال مع جزء من المحل. والحكم بأن المُنقسم لا يحل إلا في
مُنقسم لا يختلف بسبب اختلاف معاني الحلول باعتبار آخر.

قوله: «وأما معارضة إثبات تجرّد النفس المبنى على ارتسام مالا ينقسم فيها
بالنقطة فمعارضة جيدة».

أقول: هذه معارضة سخيفة. فإن الحلول ههنا، بمعنيين: أحدهما على سبيل
البرهان، وهو ما كتبت فيه، وبذلك المعنى يصح قولنا: «المُنقسم لا يحل إلا في
مُنقسم». والثاني أن لا يكون كذلك، وهو حلول النقطة في محلها، والوحدة في
الشيء الذي يصير بها واحداً.

قوله: «ولا سبيل إلى إثبات تجرّد النفس بذلك الدليل».

أقول: بل إليه بذلك الدليل سبيل واضح ذكره العلماء.

قوله: «والقولُ بكونِ التَّفْطَةِ موجودةً غيرَ قابلةٍ للقسمةِ عقلاً ولا وهماً يلزمُ منه إثباتُ الجزء».

أقول: النَّظَرُ الَّذِي يَقْتَضِي ذَلِكَ نَظَرٌ غَالِطٌ، لَا نَظَرٌ مُبْرَهِنٌ.

و باقى الكلام إلى آخِرِ الجوابِ مَبْنِيٌّ عَلَى مَا تَخَيَّلَهُ، وَجَزْءُهُ إِلَى ذَلِكَ كَلَامُ الْمَوْهَمِ الْمُغَالِطِ بِأَنَّ الْجِسْمَ مُنْتَهٍ، وَنَهَائِيَّتُهُ لَا تَنْقَسِمُ بِوَجْهِهِ، وَيَصِحُّ الْإِشَارَةُ الْجِسْمِيَّةُ إِلَيْهَا، فَهِيَ مَوْجُودَةٌ، وَهِيَ التَّفْطَةُ، وَلَا يَلْزَمُ مِنْهُ الْجُزْءُ الَّذِي لَا يَتَجَزَّى، لَمَّا مَرَّ، مِنْ أَنَّ حُلُولَهُ لَيْسَ حُلُولَ السَّرِيانِ، بَلْ هُوَ حُلُولُ التَّمَلُّقِ بِالمَحَلِّ فَقَطْ.

(٧) و على الجواب السابع: قوله: «أما التناسخُ ممكنٌ إبطالةً على وجه لا يُذكَرُ فيه

الحدوثُ، ولا يحصلُ البَيانُ الدَّوْرِيُّ، وَلَا يَبْلُغُ دَرَجَةَ اليَقِينِ».

أقول: فإذا لم يبلغ درجة اليقين فلا يكونُ بُرْهَانًا، بَلْ يَكُونُ إِمَّا إِقْنَاعًا أَوْ مُغَالِطَةً. وَ

على الناظر في أمثال هذه المسائل أن ينظرَ فيها نظراً شافياً تقتضيه المُقَدِّمَاتُ اليَقِينِيَّةُ الْعَقْلِيَّةُ، وَلَا يُحِيلُ إِلَى وَهْمٍ وَخِيَالٍ.

وأما التماسهُ جِوَابَ الْمَسْأَلَةِ السَّابِعَةِ عَلَى الطَّرِيقِ اليَقِينِيِّ وَ عَنِ الْمُعَارِضَةِ

بِالتَّفْطَةِ. إِلَى تَجَامِ الْكَلَامِ. أَقُولُ: أَظُنُّ أَنَّ ذَلِكَ جَرَى فِي الْمَسْأَلَةِ السَّادِسَةِ، وَقَدْ مَرَّ مَا

فِيهِ مُقْنِعٌ بِطَرِيقِ الْإِيْجَازِ، وَالشَّرْحُ مُحْتَاجٌ إِلَى كَلَامٍ طَوِيلٍ لَا يَحْتَمِلُهُ هَذَا الْمَوْضِعُ.

فهذا ما كتبتُه بحسبِ التماسِهِ، وَفَقْنَا اللَّهُ لِلصُّوَابِ، وَجَنَّبْنَا عَنِ الْخَطَأِ فِي الْمَقَالِ

وَالفَعَالِ، إِنَّهُ الرَّؤُوفُ الْمَتَّانُ.

و كتب في آخره: «مَنْفُورٌ مِنْ خَطَأِ الْأَسْتَادِ سُلْطَانَ الْحِكْمَاءِ نَصِيرِ الْمَلِكَةِ وَالَّذِينَ،

دَامَ عُلُوقُهُ».

أجوبة مسائل فخرالدين محمد بن عبد الله بيارى قاضى الهراة

هاتان مسألتان، إحداهما عن كيفية صدور الموجودات عن مبدئها الأول الواحد تعالى، وثانيتها عن كيفية علمه بالجزئيات على رأى الحكماء و الجواب عنهما من مخترعات مولانا، سلطان الحكماء، نصير الحق والدين الطوسي.

﴿ بسم الله الرحمن الرحيم ﴾

الحمد لله حمد الشاكرين، والصلاة على محمد وآله الطاهرين. يقول مُحَرَّرُ هذه الأسطر، أحوج خلق الله إليه، محمد بن محمد الطوسي:
سألنى مولانا، قاضى القضاة بهراة، ملك العلماء، قدوة المحققين، فخر الملة والدين، شمس الإسلام والمسلمين، سيد الأفاضل المتأخرين، أفضل الآفاق - أدام الله علوه وحرس مجده - حين استعسدت بخدمته واستفدت من نتائج فكره وفريحته. وذلك فى شهر سنة ست وستين وست مائة (٦٦٦)، عن قول الحكماء فى كيفية صدور الموجودات عن مبدئها الأول، وعن مذهبهم فى علمه - تعالى - بالجزئيات؛ فإن أقاويل المصنفين فىهما مختلفة والإشكالات الواردة على كل قول منها متكررة، وما ينقله العوام عنهم فىهما واشتهر بين الجمهور من رأيهم المتعلق بهما ليس مما يرتضيه أدنى أنظار المبتدئين، فضلاً عن مدعى التحقيق فى غوامض المسائل. فاردت أن أجيب عن سؤاله انقياداً لإشارته، وإن كانت العوائق كثيرة والشواغل متراكمة، والخاطر مقسّم والدّهن متوزّع والزمان غير مُساعد، والحال غير مُلائم.

حزرت ما اقتضاه الوقت و حضر في الحال، راجياً أن أعود و أكتب في أوان الفراغ، ذكراً و افيأ بما طلبه، و شرحاً كافياً لما قصده، مُستعيناً بالله و حده، مُفويض العقل و ملهم الصواب.

<قول الحكماء في صدور الموجودات عن مبدئها الأول >

فأقول: أنا المطلوب [الأول] فلتقدم له مقدمة، هي أن كل كثره مفتقرة إلى الواحد، بل إلى الأحاد التي يلتئم عنها تلك الكثرة؛ فإذن هي محتاجة إلى مبدأ وإلى مبادئ. فكل محتاج إلى المبدأ الأول لا يصلح لأن يكون أول المبادئ. فإذن، المبدأ الأول لا يمكن أن يكون إلا واحداً. والواحد بالحقيقة الذي يصلح لأن يكون مبدءاً أولاً لا يمكن أن يكون مشتملاً على كثره في ماهيته ولا أن يكون معه كثره خارجة عن ماهيته معتبرة في مبدئته. وإذا كان شيء بهذه الصفة فلا يمكن أن يقارنه صفات و اعتبارات مختلفة و إضافات و لاسلوب؛ فإن جميع ذلك يتقدمه كثره لا محالة. و إذا تفرزت هذه المقدمة، فأقول: الواحد بالصفة المذكورة لا يمكن أن يصدر عنه إلا واحد، بلا اعتبار غير ذاته؛ لأنه إذا صدر عنه شيئان؛ كان اعتبار صدورهما عنه متغايرين و حيثيتا صدورهما مختلفين، فيكون معه اعتباران أو حيثيتان؛ و قد فرضنا نفيهما؛ هذا خلّف. و هذا معنى قول الحكماء: ولا يصدر عن الواحد باعتبار واحد إلا واحداً.

أما إذا تكثرت الاعتبارات و الحيثيات و إن كانت ذهنية أو سلبية أمكن صدور الكثرة عن الواحد بتلك الاعتبارات أو الحيثيات مثلاً، الصبغ إذا وجد ثوباً ديسماً اشتغل بفلسه، و إن وجده بغير دسم اشتغل بصبغه، فيصير وجود شيء سبباً لفعل غير الفعل الأول. و أيضاً، النار الواحد يعملها تسويداً في الحطب، و تبييضاً في الفحم، و تسخيناً في الماء، و تجفيفاً في الطين. و كل ذلك الاختلاف لاختلاف المواد. و من أراد مسكناً، قصد بناء بيت، ثم أراد للبيت باباً و للباب غلقاً و للغلق مادةً و صناعاً، إلى غير ذلك. و إنما يشتغل باتخاذ شيء بعد شيء، لانضياق تخييلات مرتبة إلى قصده الأول. و بالجملة يوجد لذلك أمثلة كثيرة.

و إذا ظهر ذلك، فأقول: إذا صدر عن المبدأ الأول الواحد واحد في المرتبة الأولى من مراتب الصدور؛ أمكن أن يتكثر الاعتبارات في المرتبة الثانية؛ مثلاً، يحدث لكل واحد من المبدأ و المصادر إضافة إلى الآخر، هي أمر يعقل في كل واحد منهما

بالتياس إلى الآخر ويسلب عن الآخر، وهو يعقل تبرىء كل واحد منهما عن أن يدخل فى معقوليّة الآخر ويحدث لهما اشتراك فى الوجود، أعنى الكون فى الأعيان؛ وامتياز بينهما هو بأمرزائد على المشترك فى الصّادر، ويقيد المشترك بعدم انضمام شىء إليه فى المبدأ.

ولا شك فى أنّ هذه الأمور تعقّلات متكرّرة لازمة بعدّ صدور الصّادر الأوّل عن المبدأ الأوّل. وتلك الكثرة وإن لم تكن تصلح لأن تكون مبادئ أمور وجودية فى الأعيان؛ لكنّها صالحة لأن تصدر عن المبدأ الأوّل بانضمام كل واحد منها إليه موجوداً آخر. وبهذا الوجه يمكن أن يصدر عن المبدأ الأوّل كثرة.

ولتوضّح ذلك بإيراد مثال آخر؛ فليكن المبدأ الأوّل «أ»، والصّادر الأوّل «ب»، ومن أ بتوسّط ب «ج»؛ ومن ب، بالنظر إلى أ، «د»، ومن ب وحده «هـ». وهذه ثلاثة أشياء فى المرتبة الثالثة من مراتب الصّادور.

ثمّ ليصدر من أ ج معاً «و»، ومن أ و معاً «ز»، ومن أ هـ معاً «ح»، ومن أ ب ج معاً «ط»، ومن أ ب د معاً «ى»، ومن أ ب هـ معاً «ك»، ومن أ ج د معاً «ل»، ومن أ ب ج هـ معاً «م»، ومن أ ب د هـ معاً «ن»، ومن أ ب ج د هـ معاً «س»، ومن ب ح معاً «ع»، ومن ب د معاً «ف»، ومن ب هـ معاً «ص»، ومن ب ح د معاً «ق»، ومن ب ج هـ معاً «ر»، ومن ب د هـ معاً «ش»، ومن ب ج د هـ معاً «ت»، ومن ج وحده «ث»، ومن د وحده «خ»، ومن هـ وحده «ذ»، ومن ج د معاً «ض»، ومن ج هـ معاً «ظ»، ومن د هـ معاً «غ»، ومن ج د هـ معاً «لا».

وهذه صورتها: المرتبة الأولى من مراتب الموجودات: أ. المرتبة الثانية منها: ب، المرتبة الثالثة: ج د هـ المرتبة الرابعة: ز ح ط ي، ك ل م ن، س ع ف ص، ق ر ش ت، ث خ ذ، ض غ لا.

فجميع ما يمكن أن يحصل فى المرتبة الرابعة من الموجودات أربعة وعشرون، وإذا جاوزت هذه المراتب صار الصّادور فى مرتبة واحدة أكثر من أن يحصى. وقد ظهر من ذلك إمكان صدور أشياء لا تحصى كلّها معاً فى مرتبة واحدة من المبدأ الأوّل من غير تقدّم البعض على البعض.

والمنقول من الحكماء أنّهم قالوا: فى العقل الأوّل الصّادر عن المبدأ الأوّل أربع جهات: وجود من الأوّل، وإمكان من ذاته، وتعقل الأوّل، وتعقل لذاته، فصار بوجوده

مبدءاً لصورة فلک، وبإمكانه مبدءاً لمادته، وتعلّقه الأوّل بمبدءاً لعقل ثانٍ، وتعلّقه لذاته مبدءاً لنفسه هي نفس ذلك الفلك. وإنما أوردوا ذلك على طريق التمثيل والتجوّز، لا على سبيل القطع والتّحقيق. وقد يلوّح من ذلك للمستبصر ما بيّناه.

فبيّن أنّ وجوده هو الذي من هذه الأربعة حصل من المبدء الأول وحده. وهو بمنزلة «ب» في مثالنا. وأما إمكانية فقد حصل من نسبة ماهيته التي هي ما به يمتاز عن الأوّل، ثمّ عن غيره إلى وجوده. وهي، أعني الماهية، هي التي تحصل فيما تحصل في المرتبة الثالثة منه بمنزلة «هـ». وأما الإمكان فبمنزلة «ص». وأما تعلّقه للمبدء الأول فقد حصل منه بالنظر إلى مبدئه، وهو بمنزلة «و». وأما تعلّقه لذاته فإنما يتحقّق ذلك بإفاضة المبدء الأول عليه ذلك التعلّق، فهو بمنزلة «ج». وقد بيّنا أنّ الاعتبارات العقلية والسُّلُوب تصلح لأن يصيّر المبدء الأوّل بانضمامها إليه مبدءاً لموجودات كثيرة.

والحقّ الذي يقتضيه أصولهم: أنّ جميع الموجودات صادرة عن المبدء الأول. وإنما تصدر عنه باعتبارات هي أمورٌ معقولة، أو صافاً كانت أو إضافاتٍ أو سلوباً. ومصدر الوجود ومنبع الكون هو لا غير. وإنما وُصِفَ بالقادرية من حيث تعلّقه بالقياس إلى مقدوراته، وبالعالمية من حيث تعلّقه بالقياس إلى معلوماته، وبالمريدية من حيث تعلّق عنايته المخصوصة للطرف الخاصّ بالوجود من طرفي الإمكان، دون الطرف الأخير. وكذلك القول في سائر صفاته، فهي لكونها أموراً عقلية متأخرة عن الكثرة تكون متأخرة عن صدور الكثرة، وأتصاف الواجب بالصفات الممكنة لا يثلم في واجبيته. فهذا ما فهمته من مذهبهم في كيفية صدور الكثرة عن المبدء الأول الواحد الواجب لذاته، تعالى وتقدس.

«قول الحكماء في علم الباري تعالى بالجزئيات >

وأما قولهم في العلم بالجزئيات، فأقول فيه، أولاً: إنّ الأهمّ في هذا الباب تحقيق حقيقة العلم. وذلك يشتمل على إطناب مع مخالفة للمتقدّمين منهم. وقد عرضت لشيء منه في «شرح الإشارات» في باب تحقيق علمه، تعالى، بغيره، فلنعرّض عنه ههنا، ونشتغل بالمسألة ونقول: العلم بالجزئيات، أعني الشخصيات الزمائية والمكانية قد يكون على وجه كليّ عقليّ وقد يكون على وجه جزئيّ حسيّ أو خياليّ.

و [الوجه] الأوّل يكون على طريق الإحاطة بجميع الزمان من الأزل إلى الأبد، بما فيه من الأجزاء المفروضة وجميع المتزمنات المقارنة لزمان زمان، وجميع

النسب الواقعة بينها فى التقدّم والتأخّر، ومقادير تقدّم كلّ واحد على كلّ واحد ممّا يكونُ بعده وتأخّره ممّا يكونُ مثله على ما هو عليه فى الوجود، وبجميع الأمكنة السّارية فى الجهات وما تحويها تلك الأمكنة من المتمكّنات، وجميع أوضاعها بنسبة البعض إلى البعض فى جهةٍ من جهاته، كالفرق والتحت، والقُدّام والخلف، واليمين واليسار وما يتركّب منهما، وعلى كَيْفِيَّةِ الإشارات الجِسيَّة من كلّ واحد إلى كلّ واحد غير مقادير الامتدادات بينهما على ما هو الوجود. إنّما سُمِّيَ كلياً؛ لأنّ ذلك، إذا عُقِلَ مع جميع هذه الأوصاف، غيرٌ مقيّد بأنّها العلمُ بالموجودات الزمانيّة والمكانيّة التى فى عالمنا هذا. يعنى أنّ ذلك التّعقل هو تعقلُ كلياتٍ طبيعيّةٍ؛ وإنّما تصيّرُ جزويّةً باقترانها بقيدها بأنّها صورةُ هذا العالم. وهو كليتةٌ عقليّةٌ باقترانها بتجوهر مُطابقتها لصور عوالم غير هذا العالم، هى أمثالُ هذا العالم؛ وعلمةٌ، تعالى، من حيثُ صدورها عنه هكذا يُخصّصُها بأسرها فتصيرُ جزويّةً بهذا الاعتبار.

وأما الوجهُ الثّانى، وهو العلمُ بالجزئيات على الوجه الجزويّ الحسيّ أو الخياليّ، فقد يكونُ كعلم أحدنا، وهو فى زمانٍ بعينه بغيره، من حيثُ كون ذلك الغير فى زمانٍ آخر بعينه، قبل ذلك الزّمان أو بعده، مع العلم بمقدار ما بينها من العدّة؛ وذلك امتدادٌ زمنيّ. بينَ متزَمَنٍ ومتزَمَنٍ، كأنّه إشارةٌ منه إلى ذلك الآخر إشارةً خياليّةً، مع العلم بأنّ أحدهما يكونُ ماضياً أو مستقبلاً عند العالم بذلك العلم من حيثُ كونه فى أحد ذلك الزّمانين وكعلم أحدنا، وهو فى مكانٍ بعينه، بغيره من حيثُ كونه فى مكانٍ آخر واقع فى جهةٍ بعينه للمكان الأوّل، على وجه يصحُّ منه الإشارةُ إلى ذلك الآخر. والإشارةُ إليه امتدادٌ وضعيّ، من ذي وضعٍ إلى ذي وضعٍ آخر كليّ منه فى جهةٍ معيّنة. وعلمةٌ، تعالى، لا يتعلّقُ بالموجودات الزمانيّة والمكانيّة على هذا الوجه، لامتناع كون ذاته التى هى علّةُ الأزمنة والأمكنة كلّها فى زمانٍ أو مكانٍ بعينها. وكما لا يصحُّ أن يوصفَ بأنّه ذاتٌ أو شامٌ أو لامسٌ، لكونه غيرَ ذى آلةٍ جسمانيّةٍ؛ فكذلك لا يصحُّ أن يوصفَ بأنّه عالمٌ بالجزئيات على وجهٍ جزئيّ؛ فإنّ ذلك يقتضى كونَ العالم بها واقعاً فى زمانٍ ومكانٍ بعينها، حتى يصحُّ منه أن يُشيرَ إلى غيره. فما هو فى زمانٍ ومكانٍ، غير زمانه ومكانه؛ ويكونُ إشارتهُ امتداداً منه إليه خياليّاً أو جسيّاً.

وإنّ تعرُّسَ على من يريدُ أن يفهمَ ذلك، تصوُّرٌ موجود لا فى زمانٍ ومكانٍ؛ فليعتبر الحكمُ بأنّ الواحدَ نصفَ الاثنين، من حيثُ امتناع اختصاصه بمكانٍ أو زمانٍ متعيّنين؛

فإنه لا يجوز أن يقال: إن الواحد نصف الأثنين في هذه السنة أو في هذه البلدة، ولا في غيرهما من الأزمنة والأمكنة. فليتأمل أن مثل هذا الحكم الذي يحتاج إلى شيء يتصور بهذا العلم في نفس الأمر، لا يمكن أن يختص بزمان أو مكان متعينين؛ فكيف يجوز أن يختص المتصور به بهما؛ وكيف يختص مُبدِع الأزمنة والأمكنة بزمان أو مكان هُما متأخران عنه في الوجود بمراتب كثيرة. وإذا امتنع اختصاصه بالأزمنة والأمكنة المتعينة فكيف يتصور الإشارة منه إلى زمان أو مكان متعينين.

وإذا عرفت ذلك من طريق العقل، وصدقت به؛ فإن أبى وهمك توهم ذلك، فعليك أن لا تقدح في الحكم العقلي، بسبب امتناع الوهم عن قبول حكم ليس من شأنه أن يُحكم به.

ولتورد لذلك مثلاً، وإن كان بعيداً عنه، وهو أن نرض سجلاً مكتوباً، يشتمل كتابته على سطور، فيها كلمات متألفة من حروف؛ فالسالم بجميع ما في السجل من السطور والكتاب والحروف دفعةً، يكون عالماً بما فيه على وجهه. والتأطر فيه الذي ينتقل نظره من سطر إلى سطر، بل من كلمة إلى كلمة ومن حرف إلى حرف، بحيث يكون بعض السطور والكلمات والحروف ممّا عليه، وبعضها ممّا يمرّ عليه من بعد؛ يكون عالماً بما فيه على وجه جزئي، مشتمل على ما خرج إلى الفعل، وعلى ما هو بالقوة بعد؛ فليتأمل فيه وليحكم بما يقتضيه العقل الصريح، دون الوهم والخيال، إن شاء الله. فهذا ما فهمته من قولهم: «علم المبدأ الأول بالجزئيات يكون على وجه كلي، لا على وجه جزئي زمانياً».

وذلك ما أردت إيراداً، في جواب سؤالي مولانا، العالم المحقق، فخر الملة والدين، شمس الإسلام والمسلمين، قدوة العلماء المحققين، سيّد أفاضل المتأخرين، قاضي القضاة - أدام الله علوه وحرص مجده؛ فإن طابق مراده فهو المطلوب، وإن توقف في شيء من ذلك أعاد بفضل ذلك الموضوع، لأوضح ما عني فيه إن شاء الله تعالى. وهو وليّ التوفيق والمُليّم للصواب، منه المبدأ وإليه المآب. فرغ من كتابة مسودته، في ذى القعدة، سنة ستين وست مائة (٦٦٦) هجرية، حامداً ومصلحاً مسلماً وداعياً مستغفراً.

أجوبة مسائل السيد ركن الدين الإسترابادي

﴿ بسم الله الرحمن الرحيم ﴾

وبه نستعين

قال مولانا السيد ركن الدين الإسترابادي، رحمه الله، كتبْتُ إلى حضرة المولى الأعظم، سلطان المحققين، نصير الملة والدين الطوسي، قدس سره، عدّة مسائل، لأمرين. أحدهما للحلّ والكشف عمّا هو الحقّ، والثاني ليكون خطّه الشريف تذكرةً عند العبد المُخلص.

الأول (الاحتياج إلى المنطق)

قال المنطقيون في سبب احتياج الناس إلى تعلم المنطق: إنّ العلوم تنقسم إلى فطريّ وفكريّ، والفكريّ يكتسب من الفطريّ بالفكر، وفي الفكر يقع الغلط، لمناقضة شخص ما شخصاً آخر ومناقضته بنفسه في وقتين مختلفتين. فإذاً لا بدّ من قانون يعصم الإنسان مراعاته من أن يضلّ في فكره، وهو المنطق. وعرضت هذه الحجّة بأن قيل: هذا القانون إمّا من الفطريات أو من الفكريات، فإن كان من الأوّل فليستغنى عن تعلمه، وإن كان من القسم الثاني فليحتج إلى قانون آخر، وحينئذ يلزم إمّا الدور أو التسلسل، وكل واحد منهما مُحال.

وأجيب عن هذه المعارضة بأن قيل: لا تُسَلَّم الحصر، لاحتمال أن يكون ذلك القانون بعضه فطرياً وبعضه فكرياً، ويكتسب الفكري منه بالفطري منه، وحينئذ لا يلزم ما ذكرتم من الاستغناء، أو الدور، أو التسلسل.

ولقائل أن يقول: اكتساب الفكري من الفطري منه إما بطريق فكري، وإما بطريق فطري؛ وعلى التقدير الأول يلزم الدور أو التسلسل، وعلى التقدير الثانى يلزم أن لا يقع فيه الغلط، وليس كذلك، لأن وقوع الغلط فى المنطق ظاهر، لوقوع الاختلاف بين المنطقيين فى بعض الأحكام.

والجواب <الأول>

قوله: «يقع الغلط فى الفكر» قضية جزئية، والحجة التى أوردها عليها أيضاً جزئية، والحق أن بعض الفكريات فى معرض الغلط، وبعضها ليس فى معرض الغلط، كالحسابيات والهندسيات

قوله: «وإن كان من القسم الثانى فليحتج فيه إلى قانون آخر». إنما يجب ذلك لو كانت القضية المذكورة كلية، لكن الحق فيه أن المنطق يشتمل على ثلاثة أقسام: فطري، وفكري لا يقع فيه الغلط، وفكري يقع فيه الغلط، ويكون القانون فيه أحد القسمين أو كليهما. ولا يقع فى هذه القسمة دور ولا تسلسل.

مثال القسم الأول: الحكم باحتمال المحمول للعموم. ومثال القسم الثانى الحكم بعكس الموجبة الكلية جزئية. ومثال القسم الثالث الحكم: بانعكاس الموجبة الضرورية، فإنها تنعكس عند بعض المنطقيين ضرورية، وعند بعضهم مطلقة، وعند بعضهم ممكنة.

ومن وقف على أصناف الأغلط وقف على الأحكام التى تكون فى معرض الغلط، وعلى التى لا تكون فى معرضه، كما ذكر ذلك فى موضعه.

الثانى <موضوع السالبة والموجبة>

إنهم قالوا: «إن موضوع السالبة أعم من موضوع الموجبة، لتناول موضوع السالبة،

الموجود والمعدوم، بخلاف موضوع الموجبة، لأن إثبات شيء لشيء يقتضى ثبوت ذلك الشيء و تحقّقه أولاً بخلاف السالبة، فإن السلب على المعدوم جائز. وأما قولكم - أدام الله لظلال جلالكم - فى كتاب «التجريد»: «إن موضوع السالبة أعم من موضوع الموجبة إذا أخذ موضوع السالبة من حيث إنه منتفٍ فى الخارج»؛ فما المراد منه؟ فإن كان المراد: «من حيث إنه منتفٍ فى الخارج» فهو جائز فى الموجبة أيضاً، وحينئذ لم يبق بينهما فرق، وإن كان المراد: «من حيث إنه منتفٍ فى الذهن»، فهو مُحال؛ لوجوب كون الموضوع متصوّراً، وإن كان المراد شيئاً آخرَ فاذكروه.

الجواب <الثانى>

المعنى الذى يُراد أن يُحكم عليه إما أن يوضع مطلقاً غير مقيّد بشيء من الثبوت والانتفاء أصلاً، وإما أن يوضع من حيث إنه ثابت، وإما من حيث إنه منتفٍ. ولا يردّ عليه التّقض بمثل ما أورد، من قولهم: «الخلأ معدوم» و «شريك البارىء ممتنع»؛ لأن المراد منهما: «الخلأ ليس بوجود» و «شريك البارىء ليس بممكن». و ذو الخلا الذى يُزعم أنه معدوم اللهم إلا إذا كان الحكم من مُشبتى الخلا، فإنهم يقولون: إن الخلا بُعدٌ مقدّر، و ثبوت الموضوع ههنا هو الثبوت الذى يعم الخارجى والذهنى، ولا بدّ من ذلك فى الحكم الإيجابى؛ فإن كان الإيجاب خارجياً كان الموضوع ثابتاً فى الخارج. كقولهم: «السماء بسيط»، وإن كان عقلياً كان الموضوع ثابتاً فى العقل. كما يقال: «فضل المتوسط على المتوسط أصم». أما الحكم السلبى فممكن فى الثلاث جميعاً. وهذا معنى قولهم: «و موضوع السالبة أعم من موضوع الموجبة. ثم إذا وُضِع على أحد الوجوه الثلاثة وأريد أن يوضع بإزائه ما يناقضه وجب أن يوضع على الوجه الذى وُضِع أولاً بعينه، وهذا هو معنى وحدة الموضوع التى هى إحدى شرائط التناقض.

ولا يمكن أن يوضع بحيث يُحتمل أن يدخل فيه الوجوه الثلاثة، أو الوجهان منها، لأن الخالى عن التقييد لا يجتمع مع المقيّد، والمقيّد بالثبوت لا يجتمع مع المقيّد

بالانتفاء. فإذا لا يمكن أن يُوضَعَ سألبة يكون موضوعها أعمّ من موجبة موضوعها
أخصّ من ذلك الموضوع بعد اتّحادها فى العبارة.

وهذا العموم ليس بالمعنى الذى ذكرنا أولاً، حيث قلنا: «موضوع السألبة أعمّ من
موضوع الموجبة»، فإنّ ذلك العموم معناه: أنّ كلّ واحد من الثلاثة يمكن أن يكون
موضوعاً للسألبة، وهذا العموم معناه: أنّ موضوع السألبة يكون أكثر تناولاً من
موضوع الموجبة. وقد قبل فى الفرق بين عموم كلّ واحد وبين عموم الكلّ ما فيه
كفاية. وإذا حققت هذا المعنى لم يبق لك شك فيما سألته.

وأما قوله: «لو كان موضوع السألبة أعمّ من موضوع الموجبة لم يلزم التناقض،
لتغاير أفرادهما»، فجوابه ما بُدئ عليه، من أنّ العموم فى الموضوعين بمعنيين.
والمعنى الذى يُنافى التناقض ليس بمراد ههنا.

قوله: «وإذا لم يكن موضوع السألبة أعمّ من موضوع الموجبة لم يكن فرق بين
الموجبة المعدولة والسألبة المحضلة».

أقول: الفرق هو الذى تقرّر، من أن موضوع السألبة يمكن أن يؤخذ من حيث إنّه
منتف، وموضوع المعدولة لا يمكن أن يكون كذلك. وذلك فى سائر اللغات أوضح،
فإنّ من الجائز فى لغة العجم أن يقال: «أن زيد كه نيسيت بينا نيسيت»، وليس من
الجائز أن يقال: «أن زيد كه نيسيت نابينا است».

وأما قوله: «ما المراد من المنفى؟ قلنا: الذى يقابل الثبوت المتناول للخارجى، و
العقلى والفرضى».

الثالث <كمال المشترك>

إنكم قلتُمْ: إذا سُئل عما يختلف حقائقها، كالإنسان والفرس معاً، فليجب بكمال
ما اشترك فيه وحده، وهو الحيوان.

ولنائل أن يقول: ما المراد من قولكم: «عما يختلف حقائقها»، فإن كان المراد هو
الحقيقة المشتركة فحينئذ لا يكون المسئول عنه كثيراً مختلف الحقائق، وهو خلاف

المقدّر. وإن كان المرادُ حقائق كل واحد منها فيجب أن يُجابَ بكمال المشترك و بكمال المميّز، ليكون الجوابُ جواباً عمّا سُئل، وإن كان المرادُ شيئاً آخرَ فبيّنه.

الجواب <الثالث>

إذا سُئلَ عمّا يَخْتَلَفُ حقائقها كان المسئول عنه كثيراً مختلفَ الحقائق، والسؤال واحدٌ والسؤال الواحد يتّجه إلى شيء واحد هو الذي يتحدّ به ذلك الكثير، فكأنه يُسأل عمّا يتحدّ به تلك الحقائق، وهو المعنى المتناول لجميعها. والمسئول عنه كثيرٌ من وجه، وواحدٌ من وجه. والسائل يطلبُ ذلك الواحد الذي هو كثيرٌ من وجه، غيرُ الوجه الذي هو به واحدٌ.

الرابع <تلازم المتصلتين>

إنهم قالوا: كلُّ متّصلين متوافقين في الكم و متخالفين في الكيف مقدّمهما واحدٌ وتاليهما طرفا نقيض، فإنّهما متلازمان.

أما استلزامُ الموجبةِ السالبةِ فلأنّه لما استلزمَ المقدّمُ التالي وجب أن لا يستلزمَ عدمه، لامتناع استلزامِ الشيء الواحد للنقيضين، وإذا لم يستلزمَ فيصدق السالبة للزومية المركبة من مقدّم الموجبة وتاليها.

وأما استلزامُ السالبةِ الموجبةِ فلأنّه لما لم يستلزمَ المقدّمُ التالي وجب أن يستلزمَ نقيضه، وإلا لزم أن لا يستلزمَ الشيء الواحد شيئاً ولا نقيضه، وإنّه مُحال.

ولقائل أن يقول: على الأول لا تُسلمُ امتناع استلزامِ الشيء الواحد للنقيضين، لجواز كونه مُحالاً، وجواز استلزامِ المُحالِ المُحال، اللهمّ إلا إذا كان واجباً أو ممكناً. فإذا لا يجوزُ استلزامُه للنقيضين.

وعلى الثاني لا تُسلمُ استحالة عدم استلزامِ الشيء الواحد لشيء من النقيضين، بل هو واقع، فإنّ كونَ الإنسان ناطقاً لا يستلزمُ كونَ الحمار ناطقاً، ولا عدمه، نعم الشيء الواحد يجبُ أن يُجامعَ أحدَ طرفي النقيض، وإلا لزم ارتفاع النقيضين في الخارج، وإنّه مُحال.

الجواب <الزابع >

المتقدمون يأخذون للأمر المشترك بين اللزومية الصادقة المقدم والاتفاقية و يسمونه بالمصاحبة، ثم يحكمون بأنه إذا كان صدق المقدم في جميع الأحوال والأوقات مُصاحباً لصدق التالي لم يكن صدق المقدم في شيء من الأحوال والأوقات مُصاحباً للكذب التالي. وإن لم يكن صدق المقدم في شيء من الأحوال والأوقات مُصاحباً لصدق التالي كان في جميع الأحوال والأوقات مُصاحباً لكذبه. و هذا صحيح، لامتناع اجتماع التقيضين وارتفاعهما.

ثم المتأخرون لما و فقوا على اللزومية الكاذبة المقدم بل مُحالته في بعض الصور، و أمكن أن يكون المُحال مستلزماً للتقيضين و أن يكون المقدم غير مستلزم لأحد طرفي التقيض من التالي لم يكن هذا الحكم في اللزوميات مستتراً عندهم. والأصل فيه أن يجعل لزوم التالي نفس التالي، فقول إذا صدق: «كلما كان أب يلزم أن يكون ج د» صدق «ليس البتة إذا كان أب لم يلزم أن يكون ج د»، وإذا صدق «ليس البتة إذا كان أب لا يلزم أن يكون ج د» صدق: «قد يكون إذا كان أب لا يلزم أن يكون ج د»، وذلك لأن المقدم لا يمكن أن يجتمع بين لزوم التالي ولألزومه، أو يخلو من أحدهما.

الخامس <الممكنة تنعكس >

إنكم قلتُم: إن الممكنة تنعكس ممكنة في كتاب «التجريد» بهذه العبارة: «ممكنة إن كانت ممكنة، لأن الشيء إذا أمكن اتصافه بالمحمول يكون شيئاً ممّا يمكن أن يقال عليه المحمول، و قد اتصف بالموضوع بالفعل. وإذا لا يمتنع أن يصير ذلك الشيء مقولاً عليه بالفعل، فلا يمتنع أن يكون شيء ممّا يكون المحمول مقولاً عليه بالفعل متصفاً بالموضوع»^١.

ولقائل ان يقول: كون الشيء من جملة ما لا يمتنع أن يكون المحمول مقولاً عليه بالفعل متصفاً بالموضوع ليس بعكس الممكنة؛ لأنّ عكس الممكنة هو أنّ بعض ما

١. جوهر التّفهيد في شرح منطق التجريد، ص ٧٠.

يصدق عليه المحمول بالفعل يصدق عليه الموضوع بالإمكان، اللهم إلا أن يفرض أتصاف ذلك الشيء بالمحمول بالفعل، وحينئذ يكون عكسها فعلية، لاتصافه بالموضوع بالفعل في الأصل، فيكون كذلك في العكس، وإذا كانت فعلية لا يجوز أن يقال إنها ممكنة، لكون الفعلية أخص من الممكنة، والاعتبار إنما هو للأخص.

الجواب > الخامس

لا شك أن كون الشيء من جملة ما لا يمتنع أن يكون المحمول مقولاً عليه بالفعل متصفاً بالموضوع ليس عكساً للممكنة، لكنه مستلزم لعكسه، وذلك لأن فرض كون المحمول مقولاً على ذلك الشيء بالفعل لا يلزم منه محال، وحينئذ يكون ذلك الشيء متصفاً بالموضوع، فإذا لا يلزم من كون ما هو متصف بالمحمول متصفاً بالموضوع محالاً، وهذا هو العكس المطلوب.

< السادس > الممكن والمحال

المشهور أن الممكن لا يستلزم المحال. قيل فيه نظر:
أما أولاً فلا تته بصديق قولنا: «كلما كان واجب الوجود موجوداً كان المعلول الأول موجوداً». ومتى صدق صدق عكس نقيضه، وهو قولنا: «كلما لم يكن المعلول الأول موجوداً لم يكن واجب الوجود موجوداً». وههنا استلزم الممكن المحال، لأن عدم المعلول الأول ممكنٌ وعدم واجب الوجود محالٌ.
وأما ثانياً، فلا تته جائز استلزام الممكن المحال كلياً وجزئياً. وإذا جاز هذا جاز استلزام الممكن المحال جزئياً بالعكس.

أجاب العبد عن الأول: بأننا لا نسلم أن عدم المعلول الأول ممكن، وذلك لأن المراد من الممكن في قولنا: «الممكن لا يستلزم المحال»، هو الممكن بحسب الذات و بحسب الغير، وعدم المعلول الأول وإن كان ممكناً لذاته فهو ممتنع لغيره، لوجود علته. وعن الثاني: أن الاستلزام الجزئي ليس باستلزام بالحقيقة؛ لأن المقدم وحده لو كان هو المستلزم للتالي فإينما وجد و قرض المقدم و جد التالى، فيكون كلياً و قد

فَرَضَ جزئياً، هذا خُلِّفَ، وإن كان هو مع شيء آخر يستلزم التَّالِي، فإذا لا يكون هو وحده مقدماً، وقد فرض وحده مقدماً، هذا خُلِّفَ.

والمترقِّع من كرمه أن ينظر في هذا الجواب، فإن كان صحيحاً فهو من عنايته، وإلا فالمترقِّع من إنعامه أن يُجيب عنه بجواب شاف، ويبيِّن ما هو الحق.

الجواب <السادس>

استلزامُ عدم المعلول عدمَ الواجب لذاته ليس باستلزام الممكن المُحال بالذَّات، فإنه إنَّما استلزم عدمَ علِيَّة العلة الأولى فقط، لا عدمَ ذات العلة الأولى؛ فإنَّ ذاته لا تتعلق بالمعلول الأول لولا اتصافها بالعلِيَّة، لكون العلة الأولى واجبة لذاته، ممتنعاً عليها العدم، سواء كان لتلك الذَّات معلول أو لم يكن.

فإذا لم يستلزم الممكنُ مُحالاً إلا بالعرض أو بالاتفاق، وهو عدمُ كون العلة واجبةً في ذاتها. وهذا بخلاف عكسه، أعنى فرض عدم العلة الأولى، فإنه يستلزم عدمَ المعلول الأول مطلقاً، لأنَّ ذاته إنَّما أفاضتها العلة الأولى، لا غير.

وأما قوله: «الممكنُ الَّذي لا يستلزمُ المُحال هو الممكنُ بحسب الذَّات وبحسب الغير، وعدمُ المعلول الأول وإن كان ممكناً لذاته فهو ممتنع لغيره، لوجود علته»، فليس بسديد، لأنه لا يمكنُ أن يكونَ ممكنٌ قط إلا وهو ممتنع لغيره، أى بحسب عدم علته، وبحسب وجود ما يُنافيه أو يُضاده معه، وبحسب فرض عدمه.

وأما جوابه عن الشكِّ الثَّاني فسديدٌ، وأيضاً يمكنُ أن يُجاب عنه بمثل ما أجبناه عن الشكِّ الأوَّل، وهو أنَّ الممكنَ الَّذي لا يستلزمُ مُحالاً استلزماً جزئياً لا يستلزمُ من حيثُ إنَّه مُحال، بل إنَّما يستلزمه من حيثُ هو معقولٌ يجبُ أن يحضر في العقل تابعاً لملزومه، وكونه مُحالاً هو أمرٌ في ذاته غيرٌ متعلقٍ بملزومه، على أنَّ الحقَّ هو الَّذي ذكره، دام فضله.

السابع <الشرطيَّة>

قال الإمام والمتأخرون: كلُّ واحدة من المتصللات والمنفصلات، اللزوميَّة

والانفاقية والعنادية، قد يكون بحسب ذات المقدم موجوداً، كقولنا: «كلما كان أب، فـج د - مادام ذات أب موجودة» وقد تكون بحسب وصف المقدم، كقولنا «كلما كان أب فـج د. مادام ذات أب متصفه بوصف أب دائماً» وكذلك الأضرورية. وقد يكون الحكم بحسب وقت معين أو غير معين. كل ذلك على ما في الحملات الموجهة. ليس العبد [الفقيه] يعرف توجية هذا الكلام، والمتوقع بيان توجيهه.

الجواب <السابع >

لا شك أن الاعتبارات المذكورة أو غيرها مما يمكن أن تلاحظ في الشرطيات، و قد وعد الشيخ الرئيس بيانها في كتاب «اللواحق»، لكنها لما كانت قليلة الفائدة لم يشتغل أحد من المحققين بالشروع فيها وفي تعاريفها، وأنا ما وجدته لأحد فيها كلاماً مفيداً، وما اتفق أيضاً لي فكر فيها إلى الآن. والله الموفق.

الثامن <هل السالبة لا تنعكس ؟ >

قيل: السالبة الكلية الدائمة لا تنعكس، لأنه يصدق قولنا: «كل إنسان يمكن بالإمكان الخاص أن لا يكون كاتباً» وكل ما يمكن في وقت يمكن في كل الأوقات، وإلا لزم الانتقال من الإمكان الذاتي إلى الامتناع الذاتي، وأنه محال، فإذا «كل إنسان يمكن أن يكون دائماً لا كاتباً». وقد تقرر أن كل ممكن لا يلزم من فرض وجوده محالاً.

فلنفرض صدق قولنا: «دائماً لا شيء من الإنسان بكاتب»، فهذه سالبة دائمة مع أن عكسها، وهو قولنا: «لا شيء من الكاتب بإنسان»، كاذب بأعم الجهات، إذ كل كاتب إنسان بالضرورة.

وإذا ثبت هذا ثبت أن السالبة الكلية الدائمة لا تنعكس، فلينظر المولى - دام ظلّه - فيه ويحقق ليزول هذه الشبهة.

الجواب [الثامن]

السالبة الدائمة إذا كانت واقعة فإنها تنعكس، وأما إذا كانت ممكنة الوقوع فلا

يجب عكسها، لأن لوازمها تتبع وجودها، لا إمكان دوامها. ومفروضة الصدق ربما لا تنعكس إذا كان فرضها متناقضاً لعكسها.

و هذا كما أن فرض عدم الإنسان في الخارج والعقل والفرض ممكن. و على تقديره يكون قولنا: «كل إنسان حيوان» كاذباً، مع أنه ضروري، هكذا إذا فرض هذا الممكن واقعاً، أعني قولنا «كل إنسان موجود أو مفروض بالإمكان لا كاتب دائماً لم يكن كاتباً أصلاً، و هذا يتناقض قولنا «كل كاتب في الخارج أو في الفرض إنسان».

التاسع > هل الجوهر جنس ؟

المشهور أن الجوهر جنس للجواهر. قيل عليه: لو كان الجوهر جنساً لأنواع الجواهر لزم أن يكون الأنواع الجوهرية مشتركة في الجوهرية و متميزة بالفصول، ثم الفصل يجب أن يكون جوهرًا، لامتناع كون العرض مقوماً للجوهر، وإذا كان الفصل جوهرًا فلا محالة يستدعي فصلاً آخر، فيلزم أن يكون للفصل فصل آخر ولا ينتهي إلى فصل بسيط. و هو محال، لأنه لو كان حقاً لزم أن لا يتصور ماهيته.

وأجاب عنه مولانا «أثير الدين»، بأن قال: «لا نسلم أن الفصل لو كان جوهرًا لكان مندرجاً تحت الجوهر. وإنما يلزم ذلك إن كان الجوهر المحمول على النوع ولا يكون جنساً للفصل».

و في هذا الجواب نظر، لأنه لو كان الفصل جوهرًا و يكون الجوهر جنساً لأنواع الجواهر يجب أن يكون جنساً لفصل النوع كما هو جنس للنوع، ووجب أن يكون محمولاً على الفصل حمل الجنس، كما هو محمول على النوع حمل الجنس، وإلزام أن يكون جنساً لبعض الجواهر دون بعض، والمقدر خلافه.

ثم قال: «كون الجوهر جنساً لما تحته غير يقيني، لأن الجوهر هو الماهية التي إذا وجدت في الأعيان كان لها وجود من العين لا في موضوع، و الماهيات التي يصدق عليها هذا المعنى جاز أن تكون مختلفة بتمام ماهياتها، فلا يجب اشتراك تلك الماهيات في ماهية يصدق عليها هذا الوصف، فلا يجب كون الجوهر جنساً لما تحته».

و ما أرى لهذا الكلام وجهاً. والمتوقَّع من كرمه إزالة هذه الاعتراضات، وتوجيه هذا الكلام، و تبيين ما هو الحقُّ.

الجواب [التاسع]

ليس كلُّما هو الجوهرُ هو نوعٌ من الجواهر حتَّى يتميَّز عن سائر الجواهر بفصل، فإنَّك تقول: للضحك «إنسان» وللكتاب «إنسان». و لا يحتاج فى إطلاق الإنسان عليهما إلى فصلين، هكذا فصل الجوهر جوهرٌ. وليس بنوع للجوهر حتَّى يحتاج إلى فصل آخر. وهكذا فصل الكمِّ، و فصل الكيف كيف.

و كلام السعيد الفاضل «أثيرالدين». رحمه الله، فيه حقٌّ. و لا يرد عليه أنه لما كان جنساً للنوع و جب أن يكون جنساً لفصل النوع، فإنَّ الجوهر يُحمَل على الجسم بأن يقال: «إنه جوهرٌ ذو أبعاد ثلاثة» و يُحمَل على ذى الأبعاد. بأن يقال: «ذو الأبعاد الثلاثة يجبُ أن يكونَ جوهرًا»، أى يلزمُ الجوهرية، كما تقول: «الذى له الكتابة يجبُ أن يكونَ إنساناً».

أما شكُّه فى كون الجوهر جنساً لما تحته، بقوله: «يمكنُ أن تكونَ الأشياءُ التى يصدقُ عليها اسمُ الجوهر متخالفةً بماهياتها»، فليس بشيء؛ فإنَّ اسمَ الجوهر لا يجبُ أن يقع على جميع ما تحتَ الجوهر و قوِّعَ الجوهر عليها؛ فإنَّ الجنس ذاتيٌّ للأنواع و ليست رسومُ الجنس ذاتيةً لها.

العاشر <الجنس والفصل >

المشهورُ أنَّ الفصل علةٌ لوجود الجنس، واستدلَّ على ذلك بأن قيل: لو لم يكن الفصل علةً له كان الجنس علةً للفصل. وإلا لاستغنى كلُّ واحد منهما عن الآخر. و حينئذٍ يمتنع التركيب، لكنَّ الجنس ليس بعلةٍ للفصل، لأنه لو كان علةً له يوجد الفصل أينما وجد الجنس ليس بعلةٍ للفصل. و لقائل أن يقول: ما المرادُ من العلةُ ؟ فإن كان المرادُ منها جزء العلة فلم لا يجوزُ أن يكونَ الجنس علةً له ؟

قوله «يوجد الفصل حيثُ يوجد الجنس» قلنا: لا تُسلمُ حينئذٍ، لعدم وجوب

وجود المعلول عند وجود جزء العلة، وإن كان المرادُ العلةُ التامة فلم لا يجوزُ أن لا يكونَ شيءٌ منهما علةً بهذا التفسير؟

قوله «استغنى كل واحد منهما عن الآخر فيمتنع التركيب»، قلنا: لا تُسَلِّمُ الاستغناء على هذا التقدير، لجواز أن يكونَ شيءٌ ثالثٌ سلةً لهما، أولاً حدهما مدخل في علية الآخر و المتوقَّع من إنعامه، أن يُبيِّن ما هو الحقُّ فيه.

الجواب <العاشر>

الجنس والفصل لا يوجدان إلا في العقل. والجنس هو تعقل مُبهم، والفصل هو المحصّل لهذا المُبهم. الَّذي لولاه لاحتمل وقوع الجنس على أشياء مختلفة. والواقع على أشياء مختلفة لا يكونُ محصّل الوجود.

والمرادُ بالعلية هو هذا التّحصيل، لا العلية بالمعنى المتعارف؛ فإنَّ الجنس يُحمَلُ على الفصل، وهما يَحْتَمِلان على النوع، ولا يُحمَلُ معلول على علة. ولا المعلول والعلة على المركب منهما.

الحادي عشر <الهيولي والصورة>

قالت الحكماء في إثبات الهيولي والصورة: الجسمُ متّصلٌ واحدٌ بذاته، ومتى كان كذلك يلزم تركبُهُ من الهيولي والصورة. أمّا الأوّل فهو بناء على نفى الجزء. وأمّا الثاني فلاكّه يقبل الانفصال والانفصال.

فلا جائز أن يكونَ القابل هو الصّورة الجسميّة؛ لأنّها لا تجتمع مع الانفصال. و القابل يجبُ اجتماعه مع المقبول. ولهذا السبب لا يجوزُ أن يكونَ جسماً. فبقي أن يكونَ في الجسم شيءٌ سوى الصّورة الجسميّة يقبل الانفصال والانفصال قبولاً يكون بعينه هو الموصوف بالأمرين، وهو المسمّى بالهيولي.

لا يقال: هذا الدليلُ إن دلَّ على إثبات الهيولي فإنّما يدلُّ في أجسام تقبل الفصل والوصل، وليس كلُّ جسم كذلك.

لأننا نقول: طبيعة الامتداد طبيعة واحدة محصّلة، فيكونُ مقتضاها شيئاً واحداً.

فإن اقتضى في بعض الصور، وهو عند طريان الانفصال، احتياجها إلى المادة، اقتضى في جميع الصور؛ وإلا لم يكن طبيعتها واحدة هذا خلف.

لا يقال: لا تسلم أولاً أن طبيعة الامتداد طبيعة واحدة. ولا تسلم ثانياً، أن المتصل طرء عليه الانفصال في صورة من الصور. ولم لا يجوز أن تكون الأجسام التي يقولون إنها بسيطة لا تكون بسيطة، بل تكون مركبة من أجسام صغار بسائط غير قابلة للقسمة الانفكاكية، كما هو مذهب «ديمقراطيس»، فإنفصال الجسم عند انفصالها بعينه، وحينئذ لم يثبت انفصال ما كان متصلاً بذاته، وإذا لم يثبت انفصال ما كان متصلاً بذاته لم يلزم إثبات الهولوى.

لأننا نقول ونجيب عن الأول بأن طبيعة الامتداد إما مادة وإما جنس وإما نوع محصل. لا جائز أن تكون مادة، لأنها مقولة على الامتدادات الفكية وغيرها، ولا شيء من المادة بمقولة على شيء. ولا جائز أن يكون جنساً، لأن الجنس يتوقف وجوده وحصوله على انضمام شيء إليه محصل إياه، وطبيعة الامتداد ليس كذلك، فبقي أن يكون نوعاً محصلاً، فيكون طبيعة واحدة.

وعن الثاني أن كل واحدة من تلك البسائط يجوز أن تنقسم ولو بالوهم، وحينئذ طبيعة كل واحد من القسمين و طبيعة المجموع و طبيعة الخارج طبيعة واحدة. فكلما جاز على المنفصلين الاتصال جاز على المتصلين الانفصال، وبالعكس. فإذن لا بد لإمكان الانفصال على المتصلين من محل، وهو الهولوى، هذا معنى كلامهم.

ولفائل أن يقول: إن أردتم بالانفصال الإثنيّة، فلم لا يجوز أن يكون القابل له هو ماهية الاتصال، وإن أردتم عدم الاتصال فلا تسلم أن في الوجود شيئاً هو موصوف بعدم الاتصال، بل الذي هو في الوجود هو الاتصال المتعدّد.

وأيضاً إن هذه الحجّة مبنيّة على بطلان مذهب «ديمقراطيس»، وهو أن الأجسام مركبة من أجسام صغار بسائط غير قابلة للقسمة الانفكاكية، وهو إنما يتم إذا كانت تلك البسائط متساوية في الطبيعة، وهو ممنوع.

فإن قلتم: إن أصحاب هذا المذهب يُسلمون كونها مُساويةً فى الطبيعة. قلنا: هب إنهم يُسلمون تساويها. فلم قلتم: إنها كذلك فى نفس الأمر، لا بدّ له من برهان، وأيضا لم قلتم: إن طبيعة الامتداد طبيعةً نوعيّةً محصّلةً؟ قولكم: لأنها لا تتوقّف على ما يضاف إليها مُحصّلاً إياه. قلنا: لا تُسلم [يه]، لم قلتم إنّه كذلك، لا بدّ له من دليل.

الجواب <الحادى عشر>

الانفصال هو عدمّ الاتصال عمّا من شأنه أن يتصل، وماهيّة الاتصال لا يجوز أن يكون قابلاً لعدم نفسه، فإن لم يكن فى الوجود شيء يوصف بعدمّ الاتصال فلا يكون منفصلاً فى الوجود، ولا يتغيّر المعنى بتبديل لفظ الانفصال بالتعدّد، لأنّ الوحدة والتعدّد متقابلان.

فإن كان فى الوجود شيء يكون تارةً واحداً و تارةً متعدداً، فلا بدّ من أن يكون ذلك الشىء فى نفسه لا واحداً ولا متعدداً. وليس فى الوجود غير موصوف فى نفسه بالوحدة والتعدّد قابل لهما على سبيل البدل غير البدل. فإذا المادّة على تقدير تبديل اللفظ أيضاً ثابت.

وليست هذه الحجّة مبنية على تساوى البسائط ولا على اختلافها. إنّما هى مبنية على وجوب وجود المادّة لكلّ ماله امتداد يمكن أن يتصوّر انفصاله؛ فإنّ الامتداد من حيث هو امتداد قابل للتجزى ولو فى الوهم.

اللّهّم إلا امتداداً يستلزم توهم عدمه وجوده فى الوهم، كالاتداد الكافى عند من يقول: إنّ المكان يُعدّ من شأنه أن يشغله الجسم، فإنّ ذلك الامتداد لا يمكن أن يتصوّر فيه انفصال وإلا لكان هو المتمكن فى المكان، وإنّما يعرض له التجزى تبعاً لتجزى المتمكن فيه لا غير، ولا يتصوّر فيه انفصال.

فان قيل: أجزاء الجسم لا تقبل التجزى كما نقل عن «ديمقراطيس» أجيب: بأنّ الشىء الذى لا يقبل التجزى ولا يمكن أن يتوهم فيه الانفصال

لا يتألف منه الامتدادُ الجسماني، فلا بدّ له من امتداد قليل يتكثّر بانضمام البعض إلى البعض، وكلّ امتداد قلّ أو كثير يمكنُ توهمُ الإثنينية فيه، لكونه ممتدّاً من جهتين، وإذا أمكن أن يتصوّر فيه الفصل أو الوصل وجب أن يكونَ فيه ما هو قابل للوحدة والتعدّد، ويتمّ به إثباتُ المطلوب.

الثاني عشر > الهيولي والصورة الجسمية <

قال الحكماء في إثبات امتناع انفكاك الهيولي عن الصّورة: إنّها لو انفكّت فإمّا أن تكونَ ذاتَ وضع أو لم تكن، فإن كانت فهي نقطة، أو خط، أو سطح أو جسم، وكلّها باطل. وإن لم يكن الهيولي ذاتَ وضع عند تجرّدها عن الصّورة، فبعدَ لحوق الصّورة لها إمّا أن تحصل في جميع المواضع، أو لا تحصل في شيء، أو تحصل في بعضها. والأوّل والثاني باطلان، ببديهة العقل، وأمّا بطلانُ الثالث فلأنّ حصولها في موضع دون آخر ترجيحٌ بلا مرجح، لأنّ نسبته إلى جميع المواضع الجزئية نسبةً واحدة. ضرورة أنّها قبل لحوق الصّورة الجسميّة ما كان لها أولويّة بموضع دون آخر، وبعدَ لحوقها لم يكن لها أولويّة بمكان جزئيّ دون الآخر، لأنّ الصّورة النوعيّة التي لحقتها اقتضت مكاناً كلياً.

ولفائل أن يقول: هذه الحجّة على تقدير صحّتها إنّما تتمسّى في الأجسام الجزئية من الأنواع، ولا تتمسّى في الأجسام الكلّيّة النوعيّة، لأنّ هيولى النوع الواحد لو كانت خالية عن الصّورة النوعيّة ولحقها الصّورة النوعيّة اقتضت مكاناً كلياً بسبب الصّورة النوعيّة، ودعواهم أعظم من ذلك، وهي أنّ الهيولي لا تتجرّد عن الصّورة، كيف ما كانت.

الجواب > الثاني عشر <

مكانُ النوع الواحد لا يكونُ مكاناً كلياً، بل مكاناً لكلّ النوع، ومكانُ كلّ النوع غيرُ أمكنة سائر الأنواع. واختصاصه بواحد من الأمكنة دون غيرها يكونُ لمخصّص. فإن قيل: إنّما اختصّ به بحسب الصّورة النوعيّة التي اتصلت بها قبل اختصاص كلّ صورة نوعيّة بمكانها دون غيرها، فلا يحتاجُ إلى مخصّص غيرها.

قلنا: هذا مُحال، فإنَّ الأمكنة تمايزُ بالأجسام، ولو كانت الأجسامُ تتخصَّصُ بها لكانت تمايزةً قبل الأجسام، وذلك مُحال.

الثالث عشر > الهيولى والصورة النوعية <

قالت الحكماء: الهيولى كما لا تنفك عن الصورة الجسمية لا تنفك عن صورة أخرى نوعية، لأنَّ بعض الأجسام يقبل الأشكال بسهولة، وبعضها يقبلها بعسر، وبعضها لا يقبل، فهي تختلف باللوازم، إمَّا للصورة العامة، وحينئذ تستلزم الاشتراك فى الملزوم مع الاختلاف فى اللوازم وإتته مُحال، وإمَّا للهيولى، وهو مُحال، لأنَّ الهيولى قابل، والقابل لا يكونُ فاعلاً، وإمَّا لفاعل خارج، وهو مُحال، لأنَّ الفاعل الخارج المفارق نسبته إلى جميع الأجسام واحدة، وإمَّا لصورة أخرى، وهو المطلوب.

ولقائل أن يقول: لم قلتُم إنَّ نسبة المفارق إلى جميع الأجسام متساوية، وإنما كانت متساوية له لو لم يكن استعدادُ هيولاتها مختلفة، أو لم تكن هيولاتها مختلفة؟ فلم قلتُم: إنَّه ليس كذلك على أنكم نسبتم اختلاف الصور لاختلاف استعداد الهيولى.

الجواب > الثالث عشر <

الأجسام المختلفة الصور التى لا تفارق موادها، كالفلكيات، لا شك أن تلك الصور تختلف باختلاف يعود إلى موادها. ولذلك يصير البعض تدويراً، والبعض خارج المركز، والبعض كوكبياً. ولا شك أن تلك الاختلافات ليست بكيفيات. وإذا كان الفاعل للكُل واحداً كانت الاختلافات بحسب اختلاف المواد، واختلاف المواد يكونُ بحسب اختلاف الوسائط التى تكونُ بين العلة الأولى وبينها بالماهيات.

وأما الأجسام التى تفارق موادها فلها هيولى مشتركة، لأنَّ بعضها يزول الصور عنها ويتجدد فيها صوراً غيرها، فلاختلاف أحوالها ولوازمها، كالأوضاع والكميات والكيفيات، وغيرها، علم أن لها مبادئ غير المبدأ المفارق الذى نسبته إلى كل واحدة منها واحدة وغير المادة المشتركة.

وإذا كان كل جسم منها يُخالَفُ آخرَ في شيء من تلك الأحوال واللوازم، وأزيل عنه الحال أو اللزوم الذي يختص به لولا المزيل وترك لعاد إلى الحال أو اللزوم المُزال عنه عرف أنّ فيه شيئاً يقتضى ذلك الحال واللزوم. فسمي ذلك الشيء صورة نوعيّة. وإنما عرف أنّ ذلك فيه لأنه مع تبدل ما هو خارج عنه عليه يقتضى ذلك الحال أو اللزوم بعينه. وكذلك إذا حُلِيَ وذاتُه، اللّهُمَّ إلّا إذا كان المُبدَلُ قاسراً يُزيل حاله أو لازمه عنه.

مثاله: إذا اصعد أو دخل أو سُخِّنَ أو كُغِبَ قسراً ثم ترك نزل و تكائف وبرد واستدار، فعرف أنّ طبيعته تقتضى ذلك، وتلك الطبيعة هي باعتبار آخر صورة نوعيّة.

الرابع عشر < تلازم العلة والمعلول >

قال المولى أفضل المتأخرين في شرحه للإشارات: «التلازم عند التحقيق لا تقتضيه إلّا العلة الموجبة، وهو إما يكون بين العلة والمعلول أو بين المعلولين، لا كيف اتفق، بل من حيث أن يكون لأحدهما مدخل في علية الآخر، وكلّ شيئين لا يكون أحدهما علة للآخر ولا يكونان معلولين هذا شأنهما لم يكن بينهما تلازم، إذ يمكن فرض وقوع كل واحد منهما بدون الآخر».

وللعبد فيه شك يتوقّع رفعه، وهو أنّ التلازم عبارة عن امتناع تحقّق الملزوم وإلّا عند تحقّق اللزوم وجوداً كان أو ذهنياً. وحينئذ يلزم أن يكون بين معلولين متساويين لعلّة كيف اتفق تلازم بالقياس من الشكل الأول، والأوسط هو العلة.

مثلاً يفرض أنّ «أ» و«ب» معلولان مساويان «لج»، كيف اتفق، أى لا يكون لأحدهما مدخل في علية الآخر، فيصدف مقدّمتان، وهما كلّما كان «أ» موجوداً وجد «ج»، وكلّما وجد «ج» وجد «ب» لزوميتان، وهما تنتجان: كلّما وجد «أ» وجد «ب» لزوميتاً، بناءً على القياس المركّب من المتصلتين اللزوميتين، يُنتج: متصلة لزوميّة، وهو المدعى.

الجواب [الرابع عشر]

إن أريد بالتلازم عدم الانفكاك في نفس الأمر وكان المعلولان معلولى علة تامّة

مشتركة كانا لا يتفارقان قطعاً، بينوا أنّ العلة التامة الواحدة لا يكون لها معلولان، والتلازم يعنون به انتقال العقل من احدهما إلى الآخر.

وقد بينوا أنّ المعلول لا يستلزم إلا وجود علته ولا يستلزم تحقق ماهيتها، وأنّ العلة الواحدة قد تكون بانضمام أمرين إليها علة لمعلولين، فكل واحد من الأمرين لا يجب أن يصير مستلزماً للأمر الذي تعلق به المعلول الآخر، فإذا لا يتلزمان.

مثاله: الفلك الأول معلول للمعلول الأول، والمعلول الأول علة للعقل الثاني، و تصور الفلك الأول لا يستلزم تصور العقل الثاني، لكن إذا كان لأحد المعلولين مدخل في عليّة الآخر تلازماً، كما في الهولوي والصورة، وكما في المتضاميين.

الخامس عشر <تفاعل العناصر>

احتجّ الحكماء أنّ العناصر لا تفسد صورها عند التركيب والامتزاج بشيئين: أحدهما أنّها لو فسدت لكان كوناً أو فساداً، لا مزاجاً. والثاني أنّه إذا وضع المركّب في القرع والأنبيق انحلّ إلى العناصر، ولو كانت العناصر فاسدة حال التركيب لاستحلّ انحلال المركّب إليها.

ولقائل أن يقول: على الأول، سلمنا أنّه لا مزاج بمعنى بقاء صور البسائط، [بل] يكون كوناً وفساداً، والنزاع ما وقع إلا فيه. وعلى الثاني لا نسلم أنّها لو كانت فاسدة لاستحال انحلال المركّب إليها، وأما استحالة لو لم تكن تفسد مرة ثانية. فلم قلت: إنّه ليس كذلك، لا يبدل له من برهان.

الجواب [الخامس عشر]

تفاعل الكيفيات مع بقاء الصورة النوعية، كما يحصل عند امتزاج الماء البارد بالماء الحار، معلوم؛ وتركّب العناصر في المواليد الثلاثة معلوم، ولا شك أنّها تتفاعل في كيفياتها عند مزج بعضها ببعض، حتّى يحصل كيفية متوسطة بحسب مقادير العناصر، فإن فسدت صورها أو صور بعضها لم يبق تلك الكيفية أو انحرف عن التوسط المناسب لمقاديرها، ويؤكد العلم ببقائها الإحساس بصور بعضها بعد التمايز بالانحلال.

والدليل على بقاء الكيفية المتوسطة بقاء الصورة الكمالية المشروطة بها على حالها، وأيضاً الكيفية المتوسطة قد تكون بين أجسام محسوسة غير متصغرة باقية بصورها، كما في أعضاء الحيوان الرئيسة والمرؤسة.

السادس عشر <الزّمان >

قال الحكماء: إنّ الزّمان موجودٌ، وماهيته متصرّمة متجدّدة. أى لا يوجد أجزاءه المفروضة معاً، وتصوّره مُشكّل؛ لأنّ تلك الأجزاء إمّا أن يكون لها حضورٌ أو لم يكن. فإن كان لها حضورٌ فكُل واحد من تلك الأجزاء حال حضوره منقسم أو غير منقسم. لا جائزٌ أن يكون منقسماً، وإلّا لا يكون الحاضرُ حاضراً بل بعضه، هذا خُلف. ولا جائزٌ أن يكون غير منقسم، لأنه يلزمُ تنالَى الآتات، وإثّه مُحال.

وإن لم يكن لها حضورٌ لزم القول بنفى الزّمان أصلاً، لأنّ الماضى هو الذى كان موجوداً فى وقت كان حاضراً فيه، والمستقبل هو الذى يتوقع حضوره فى وقت لم يحصل بعد، فلمّا استحال أن يكون لشيء من الزّمان حضورٌ استحال أن يصير منقسماً أو مستقبلاً، وما كان كذلك لزم الجزمُ بعدمه، لأنّ بديهة العقل جازمة بأنّ مالا وجوداً له فى الماضى ولا فى المستقبل ولا فى الحاضر فإنّه لا يكون موجوداً أصلاً.

الجواب [السادس عشر]

الزّمان مقدار متصّل غيرُ الذّات ليس له أقسامٌ إلّا بالعرض، ومعنى عدم قراره أنّه إذا فرض له جزءان كانا بحيث لا يوجدان معاً. ولا يجبُ من كون الشّيء ذا جزئين لا يوجدان معاً كونه ذا جزئين لا يوجدان أصلاً. ويجبُ أن يُعلم أنّ الفاصل بين جزئيه لا يكون جزءاً منه، وإلّا لكان الفصل إلى الجزئين فصلاً إلى ثلاثة أجزاء.

فالزّمان الحاضرٌ لا يكون فيه قسمة، وإذا فرض قسمة لا يكون أجزاءه معاً. فلا يكون ذلك الزّمان حاضراً، وليس بين الماضى والمستقبل زمانٌ هو حاضرٌ، إنّما يكون بينهما أنّ، وهو ليس بجزء من الزّمان.

وإذا لم يكن للماضى وجودٌ فى الزّمان الحاضر لم يلزم منه أن لا يكون له وجودٌ

أصلاً، فإن الماضي له وجودٌ فيما مضى، وليس له وجودٌ حاضراً، والحاضر له وجودٌ آتياً وليس له وجودٌ فيما مضى، وهكذا المستقبل. والحكم، بأن ما لا يكونُ في وقت لا يكونُ أصلاً، غلطٌ من باب سوء اعتبار الحمل.

السابع عشر [الحركة شرط في الزمان]

ذهب أرسطو وأصحابه إلى أنَّ الزَّمانَ عرضٌ هو مقدارُ الحركة، والحركة علته، والبرهانُ على ذلك مشهور.

وعليه شكٌ مستفادٌ من خدمتكم، وهو أنَّ الحركة ما لم تكن موجودة ومُشخَّصة لم تصر علةً للزَّمان، لأنَّ العلة متقدِّمة على المعلول في الوجود. ومن جملة مُشخَّصات الحركة هو الزَّمان، لأنَّ الحركة لا توجد منفكَّة عن السَّعة والبطء المستلزمين لوجود الزَّمان، ومتى كان كذلك لزم أن يكون الزَّمان متقدِّماً على الحركة، فلو كانت الحركة علةً للزَّمان لزم تقدُّمها على الزَّمان، فيلزمُ تقدُّمُ كلِّ واحد منهما على الآخر، وإنه مُحال.

الجواب [السابع عشر]

هذا انشكٌ في كون الحركة علةً للزَّمان وقع في، فالذی يميل إليه خاطري أنَّ الحركة من حيث هي حركةٌ جزءٌ علةٌ أو شرطٌ في وجود الزَّمان، ثمَّ الزَّمان شرط في تشخُّص الحركة وتعینها، كما قيل في الصَّورة والهيولى من كون الصَّورة من حيث هي صورةً جزءٌ لعلة الهيولى، والهيولى بوجه ما علةٌ لتشخُّص الصَّورة، و تحقيق ذلك يحتاج إلى بسط كلام.

ولي في أكثر القواعد الحكمية المشهورة أنظارٌ وتصرفاتٌ، في عزمي أن اكتبها، إن وفقني الله - تعالى - لذلك، ليكونَ تذكاراً لكم ولمن يكونُ مُحبباً للتحقيق مثلكم.

الثامن عشر <المكان>

اختلفوا في المكان، فحكى قوم من أفلاطون: إنَّ مكانَ الجسم هيلواه، وقال قوم: إنَّ البعدَ الذي ينفذُ فيه الجسم، وقال أرسطو: هو السطحُ الباطنُ من الجسم الحاوي

المُتَّاس للسطح الظاهر من المحوِّ، والقائلون بالبعد، منهم من جوِّر خلوه عن الأجسام. ومنهم من لم يُجوِّز. وعلى كلِّ واحد من الأقوال إشكالات مشهورة. والمتوقِّع من إنعائه، أن يُبيِّن ما هو الحقُّ في المكان بياناً كافياً.

الجواب [الثامن عشر]

رأى أرسطو في المكان أنه السطحُ الباطنُ من الجسم الحاوي للجسم المحوِّ ذى المكان. ثمَّ إنَّ قوله في مواضع لا يتمسُّ على هذا التفسير، مثلاً عند قوله: «مكانُ الجزء مكانُ الكلِّ»، فإنَّ مكانَ كلِّ الأرض هو السطحُ الباطنُ للماء والهواء، و ليس مكانُ كلِّ جزء من الأرض جزءاً من ذلك السطح.

والأشبهُ عندَ بعضهم أنَّ المكانَ هو ما توهم عندَ عدم الجسم وعدم ما يقوم مقامه أنه خلا، وهو كمَّ ذو أبعاد قائم بذاته يمكنُ أن يشغله الجسمُ ويزول عنه ولا يمكنُ أن يكونَ خالياً عن الجسم أصلاً.

و في حدِّه أيضاً كلام طويل كاشف عن أجوبة الأقوال التي تُخالِفُه. وحدُّ المكان عندى ما له الوضع لذاته، وللمتمكن فيه بسببه أعنى الوضع بمعنى [٦٠ الف] قبول الإشارة الحسيَّة.

التاسع عشر في [بقاء النفس]

استدلَّ الحكماء على بقاء النفس بعد خراب البدن بأنها لو كانت قابلةً للفساد لكان فيها قوَّة البقاء وقوَّة الفساد، وهما متغايران، وإلا لزم أن يكونَ كلُّ باقٍ ممكنَ الفساد وكلِّ ممكن الفساد باقياً، وإذا كان كذلك فهما مختلفان، فيلزم أن يكون البسيط مشتملاً على مختلفين، فيكون مركباً، هذا خُلِّف.

ولقائل أن يقول: لم لا يجوزُ أن يكونَ للنفس الواحد قوَّة البقاء وقوَّة الفساد، بمعنى الارتفاع في الخارج؟ وأيضاً لم لا يجوزُ أن يكونَ مركباً من شيئين: أحدهما بمنزلة المادة والثاني بمنزلة الصُّورة؟

فإن قيل: لا يحدُّ لكم من الاعتراف ببقاء الجزء الغير القابل للفساد.

قلنا: نعتزف، ولكن لا يلزم من بقاء الجزء الواحد بقاؤها.
وايضاً ان سلمنا أن النفس يجب أن يكون بسيطاً، لكن لم لا يجوز أن يكون البدن قابلاً لإمكان فسادها، كما كان قابلاً لإمكان حدوثها.

الجواب [التاسع عشر]

قوة الفساد هي استعداد الفناء، واجتماع حصول المستعد له مع وجود المستعد واجب، فإذا حصل الفناء وكان المستعد له باقياً كان فانياً و باقياً معاً. وهو محال. و يحصل منه أن كل باق يجوز عليه الفناء كان في محل حتى لا يجتمع محله تارة مع بقاءه و تارة مع فناءه. وكل ما يكون في محل فهو إما صورة وإما عرض، وتبين منه أن الباقي الذي يمكن أن يفنى لا يكون غيرهما.

ثم ان كانت النفس مركبة من حال و محل، فلا محالة يكون محلها مفارقاً. وكل مفارق فهو إما عاقل بالفعل أو بالقوة. وإذا كان المحل جوهرًا مفارقاً عاقلاً بالقوة باقياً، لا يجوز عليه الفناء. ونحن لا نعني بالنفس إلا ذلك الجوهر، ولا يلتفت في معناه إلى ما كان حالاً فيها صورة أو عرضاً.

ولا يجوز أن يكون البدن قابلاً لإمكان فساده، لأنه ليس بحال في البدن، ولم يكن أولاً اتصاف به لإمكان حدوثه، لأنه لم يحدث فيه.

وإما كان البدن محتاجاً إلى صورة إنسانية، و هي كانت محتاجة إلى مبدأ لها مفيضاً عليه الصورة بواسطة مبدأ ما، وكان استعداد البدن شرطاً في إفاضة تلك الصورة، و هي مشروطة بإيجاد مبدأ لها. ولما كان المبدأ مفارقاً للبدن باقياً بسيطاً لم يكن مستعداً للفناء فصار باقياً أبدياً.

المشرون [حدوث النفس وإبطال التناسخ]

بنى الحكماء إثبات حدوث النفس على إبطال التناسخ، وإبطال التناسخ على حدوث النفس، وهو دور، وذلك لأنهم قالوا: النفس حادثة مع البدن، لأنها لو كانت موجودة قبل حدوث البدن فإما أن تكون واحدة أو كثيرة.

والأول باطل، لأنها بعد التعلّق بالبدن إن بقيت واحدة لزم أنّ كلّ ما يعلمه زيدٌ بعمله عمروق، لوحدة نفسهما، وإن لم يبق واحدة بل تكثرت وانقسمت فكانت قابلةً للقسمة، فلا تكون مجردة؛ هذا خلّف.

وكذا الثاني، لأنّ التكثر بدون الامتياز مُحال، فالامتياز لا يجوز أن يكون بالماهية ولوزامها، لكونها متّحدة بالتنوع فيكون بالعوارض المفارقة. وهذا أيضاً باطل، لأنّ العوارض المفارقة المُميّزة ليست إلّا بسبب البدن؛ لأنّ العوارض التي تكون بسبب الماهية و بسبب الفاعل لا تكون إلّا لازمة، فيلزم أن يكون كلّ واحدة متعلقة ببدن آخر. فظهر من هذا الدليل أنّ حدوث النفس مبنئ على بطلان أن يكون للنفس تعلّق ببدن، قبل حدوث البدن المخصوص.

ثمّ احتجّوا على امتناع التناسخ بأنّ النفس حادثة مع حدوث البدن، فتكون العلة الثّامة لها مخصوصة بحدوث البدن، وإلّا يلزم إمّا وجودها قبل البدن، أو عدمها مع حدوث، والقسمان باطلان، لكونها حادثة مع حدوث البدن، فيلزم اختصاص حدوثها بحدوث البدن.

وإذا تقرّر ذلك ثبت أنّه متى حدث بدنٌ حدثت نفسٌ وتعلّقت به، وإذا كان كذلك لا يتعلّق به نفسٌ أخرى على سبيل التناسخ، وإلّا لزم أن يكون للبدن الواحد نفسان مدبران، وذلك باطل بالضرورة، لأنّ كلّ أحد يعلم أنّ مدبّر بدنه واحد، فظهر من هذا الدليل أنّ امتناع التناسخ مبنئ على حدوث النفس، فثبت إثبات كلّ واحد من المطلوبين بالآخر، فيكون مُحالاً.

الجواب <المشرون >

هذا الظنّ بالحكماء، أعنى أنّهم بنوا إثبات حدوث النفس على بطلان التناسخ، وإبطال التناسخ على حدوث النفس، لا يليق به، فإنّهم لم يفعلوا ذلك، وإنما بنوا هذه الأحكام على قواعد مقرّرة عندهم:

ومنها: أنّ الشئ الواحد لا يتكثّر إلّا بالتجزية، والواحد الذي لا يمكن أن يتجزئ

لا يتكثّر البتة.

ومنها أنّ النوع الذي يتكثّر أشخاصه يجب أن يكون مادياً، أو له تعلق بالمادة المتكثرة لذاته، حتى يتعلق كل شخص بجزء من المادة.

ومنها أنّ الموجود المفارق للمادة لا يصير، بعد أن كان مفارقاً، حاصلًا في مادة أو مباشرة لمادة.

ومنها: أنّ الحيوان الواحد لا يكون ذا نفسين مباشرين معاً لبدنه.

ومنها: أنّ المزاج المستعد لاستفاضة صورة أو نفس تحفظه و تنصّر فيه وتكملة ويستكمل بها، بل لا يمكن أن لا يفاض تلك عليه.

وإذا تقررت هذه القواعد تمّ البحثان المذكوران بلا دور، وذلك لأنّ حدوث النفس إنما يجب لأنها لو كانت قديمة لكانت إما واحدة لا تتكثّر من غير مُلابسة للمادة، وإما متكثرة قبل التعلق بالمادة، وإما مفارقة، وبعد المفارقة متعلقة بمادة، وكلها عندهم باطل.

وأما إبطال التناسخ فبإثباته هو أنّه يستلزم إما عدم إفاضة النفس من مُفيضها، مع وجود مُستعدّها مُحتاج إليها. وإما تعلق نفسين ببدن واحد معاً. وإما تعطيل النفوس مدةً وتعلقها بالأبدان بعد ذلك، وإما تطابق عدد الموتى و عدد المواليد، واتصال بعضها ببعض في آنٍ واحدٍ. وهذه الأبحاث تستدعي كلاماً بسيطاً لا يحتمله الاختصار. فهذه أجوبة المسائل التي أوردتها بحسب ما سئلت على سبيل الاستعجال، مع اشتغال خاطر بالشواغل المختلفة المتراكمة. فإن وقع في بعضها سهوً فليذكره، حتى أصلحّه إن قدرت على ذلك.

وإذا يسّر الله - تعالى - فراغاً يمكن أن أخوض معه في هذه المسائل وفيما هو من قبيلها أو أهم منها بكلام يشتمل على حلّ الشكوك الواردة عليها إن شاء الله، وهو وليّ التوفيق وإليه المرجع والمآب.

أجوبة مسائل عليّ بن سليمان البحرانيّ
< شرح مسألة العلم >

قال سيّد المحققين وأفضل الحكماء المتألهين، نصير الملة، والدين، محمّد بن
محمّد بن الحسن الطوسيّ - رَوْحُ اللَّهِ رَوْحُهُ العزیز:

< تمهيد >

﴿ بسم الله الرحمن الرحيم ﴾

أتانى كتابٌ فى البلاغةٍ منتهٍ	إلى غايةٍ ليست تُقارِبُ بالوصفِ
فمنظومه كالدرِّ حارٍ نظامه	ومنوره مثل الدّارِى فى اللطفِ
دقيقٌ المعانى فى جزالةٍ لفظه	يُحييُّ فى ضمِّ العُمُوضِ إلى الكشفِ
كغانيةٍ حارِ العقولِ بحسبها	تُمرِّضُ عيناها وملكُها يشفى
أتى عن كبيرِ ذى فضائلِ جمّةٍ	عليه بما يُبدي الحكيمِ وما يُخفى
فأصبحتُ مشتاقاً إليه مُشاهداً	بقلبي مُحيّاه وإن غاب عن طرفى
رَجَا الطرفِ أيضاً كالفؤادِ لِقائه	وأن لا يُوفى قبلاً إدراكه حتفى
قرأتُ من العُنونِ حتّى فتحتهُ	وقبّلتُ تقبيلاً يزيدُ على ألفِ
فلما بدالى ذكركم فى مسامعى	تعشقتكم قلبى ولم يركم طرفى

فصادفتُ هذا البيتَ في شرحِ قصّتي وإيضاحِ ما عابتهُ جملةٌ يكفى وردت رسالة شريفة ومقالة لطيفة، مشحونة بفرائد التوائد، مشتملة على صحائف اللطائف، مستجمعة لعرائس النفائس، مملوءة من زواهر الجواهر، من الجناب الكريم، السيّد السندى، العالمى العاملى، الفاضلى المفضلى، المحققى المدققى، الجمالى الكمالى - أدام الله جماله وحرس كماله - إلى الداعى الضعيف، المحروم اللهيف، محمّد الطوسى، فاقتبس من شرار ناره نكت الزبور، وأنس من جانب طوره أثر النور. فوجدها بكرةً حملت حُرّةً كريمةً، وصادفها صدقاً تضمّنت دُرّةً يتيمةً، هى أوراقٌ مشتملةٌ على رسائل، فى ضمنها مسائل، أرسلها وسأل عنها من كان أفضل زمانه وأوحد أقرانه، الذى نطق الحقّ على لسانه ولوّح الحقيقة من بيانه.

ورأيت المؤرّدة - أدام الله إفضاله - قد سألتنى الكلامَ فيها وكشّف القناع عن مطاويها، وأبن أنا من المبارزة مع فُرسان الكلام، والمعارضة مع البدر التّمام، وكيف يصل الأعرج إلى قلّة الجبل المنيع. وأتى يدرك الظالع شأوَ الصّليح؟ لكنى لحرصى على طلب التوصلِ الرّوحانى إليه، بإجابة سؤاله، وشفعى بنيل التوسّل الحقيقى لديه، بإيراد الجواب عن مقاله، اجترأت فامتثلت أمره واشتغلتُ بمرسومه، فإن كان موافقاً لما أراد فقد أدركتُ طلبتى، وإلا فليعذرنى، إذ قدّمتُ معذرتى، والله المستعان وعليه التكلان. ولاأخذُ فى تصفّح كلام صاحب الرّسالة فصلاً فصلاً، وتقرير ما يتقرّر عنده منه أو يردّ عليه، مستعيناً بالله متوكلاً عليه، إنّه الموقّق والمعين.

< سؤال >

[قال جمال الدّين على بن سليمان البحرانى، رحمة الله عليه]

﴿ بسم الله الرحمن الرحيم ﴾

الحمد لله على ما أولانا من ملامح مناهج التوفيق، وهدانا من مطارح مدارج التّحقيق، ودلّنا من مسارح معارج سواء الطرين، والصّلاة على أفضل الأوّلين والآخرين، وأكمل النبيين والمرسلين، محمّد المصطفى، وعترته الطاهرين.

أما بعد، فإنَّ الله - سبحانه - لَمَّا وَقَفَنِي فِي مَا مَضَى مِنَ الْأَيَّامِ، وَالْقَى زَمَامِي بِبَدِّ الْمَوْلَى الْإِمَامِ الْهَمَامِ، سَيْفِ الْإِسْلَامِ، عَلَامَةِ الْأَنَامِ، لِسَانِ الْحِكْمَاءِ وَالتَّكَلِّمِينَ، جَمَالَ الْمُحَقِّقِينَ وَالمُحَقِّقِينَ، كَمَالَ الْمَلَكَةِ وَالدِّينِ، أَبِي جَعْفَرٍ، أَحْمَدَ بْنَ عَلِيِّ بْنِ سَعِيدِ بْنِ سَعَادَةَ - تَلَقَّاهُ اللَّهُ بِأَكْمَلِ الْوَفَادَةِ، وَتَوَلَّاهُ بِأَفْضَلِ الرَّفَادَةِ، وَبَلَّغَهُ مِنْ مَنَازِلِ عَلَيِّ بْنِ أَعْلَى مَرَاتِبِ الْمُقَرَّبِينَ - أَشَارَ فِي جَمَلَةٍ الْمُبَاحِثِ الشَّرِيفَةِ الْإِلَهِيَّةِ وَالمَسَائِلِ اللَّطِيفَةِ الْقُدْسِيَّةِ، إِلَى إِبْرَادِ هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ، أَعْنَى مَسْأَلَةِ الْعِلْمِ عَلَى الْإِطْلَاقِ.

و ذَكَرَ فِيهَا مَا يَتَعَلَّقُ بِالْخِلَافِ وَالْوَفَاقِ بَيْنَ الْمُتَقَدِّمِينَ وَالمُتَأَخِّرِينَ، مِنَ الْحِكْمَاءِ وَالتَّكَلِّمِينَ. فَانْشَعَبَتْ مِنْهَا، كَمَا تَرَى، تَفَارِيعٌ جَلِيلَةٌ وَ مَسَائِلُ نَبِيلَةٌ، يَطَّلَعُ الْمُتَأَمِّلُ فِيهَا، عَلَى جَوَاهِرٍ مَكْنُونَةٍ، وَ يَصِلُ الْمَتَفَكِّرُ فِيهَا إِلَى لَطَائِفِ مَخْزُونَةٍ، لَا يَكْشِفُ عَنْهَا الْحِجَابَ إِلَّا الْأَفْرَادُ مِنْ أَوْلَى الْأَبْابِ، وَ لَا يَرْفَعُ عَنْهَا الْجَلْبَابَ إِلَّا مَنْ أَيْدٍ بِرُوحِ الصَّوَابِ.

وَ كَانَ - قُدَّسَ اللَّهُ سِرَّهُ وَ نَوَّرَ ضَرِيحَهُ - قَدْ أَشَارَ إِلَى تِلْكَ التَّفَارِيعِ مُجْمَلَةً، وَعَدَّهَا أَرْبَعًا وَ عَشْرِينَ مَسْأَلَةً، تَجْرِي فِي نَسْقِ الْحِسَابِ مَجْرَى الْفَهْرَسْتِ مِنَ الْكِتَابِ، فَعَاقَةُ عَنْ كَشْفِ قَنَاعِهَا عَوَائِقُ الْحَدَثَانِ. حَتَّى دَرَجَ إِلَى رَاحَةِ الرَّحْمَانِ وَ عَرَجَ إِلَى سَاحَةِ الرِّضْوَانِ.

فَرَفَعْتُهَا مَعْتَمِدًا فِي الْوُصُولِ إِلَى نَوَادِرِهَا وَأَغْوَارِهَا، وَالتَّزْوِلِ عَلَى سِرَائِرِهَا وَ أَسْرَارِهَا، عَلَى وَحْدَانِي الزَّمَانِ وَ رِيَانِي الْبَيَانِ، قَطْبِ أَرْبَابِ الْعِرْفَانِ وَ الْبِرْهَانِ، التَّاهِضِ إِلَى أَعَالِي أَفْقِي عِلْيَيْنِ، السَّارِحِ فِي مَسَارِحِ الْمُتَأَلِّهِينَ، النَّاطِقِ عَنْ مَشَاكَاةِ الْحَقِّ الْمُبِينِ، سُلْطَانِ الْحِكْمَاءِ وَالتَّكَلِّمِينَ، نَصِيرِ الْحَقِّ وَ الْمَلَكَةِ وَ الدِّينِ، مُحَمَّدِ بْنِ مُحَمَّدِ الطُّوسِيِّ - أَيَّدَهُ اللَّهُ بِرُوحِ الْقُدْسِيِّينَ وَ بَلَّغَهُ أَعْلَى مَنَاصِبِ الْعُلُوِّينَ - فَاسْعَفْنِي فِي سَوَالِي بَارِفِ مَرَاتِبِ الْإِرَادَةِ، وَأَسْعَدْنِي عَلَى مَنَالِي بَاوَسِعِ مَوَاهِبِ السَّعَادَةِ، فَاقْمَرِ لِيْلِي بِلُوعِ أَنْوَارِ أَنْظَارِهِ الزَّاهِرَةِ، وَأَسْفِرْ نَهَارِي بِسَوَاطِعِ أَسْرَارِ أَفْكَارِهِ الْبَاهِرَةِ، نِعْمَةً مِنْهُ وَ تَفَضُّلاً. وَ تَكْرَمَةً مِنْ لَدُنْهِ وَ تَطَوُّلاً. فَجَزَاهُ اللَّهُ عَنْ طَوَائِفِ الْعُلَمَاءِ أَفْضَلَ الْجَزَاءِ،

وحبائه من وظائف الفضلاء أجزل العطاء. إته سميع الدعاء، فعأل لما يشاء، و هو المستعان، و عليه التكلان.

«ومن هنا ابتداء الإمام كمال الدين (أحمد بن علي بن سعيد بن سعادة السّتراوي البحراني - أيده الله في المقال».

﴿بسم الله الرحمن الرحيم﴾

﴿العلم تابع أو ليس بتابع﴾

١- قال صاحب الرسالة، رضی الله عنه: اعلم - اأدام الله هدايتك - أنّ المتكلمين أطلقوا القول بأنّ العلم تابع للمعلوم، و أطبقوا على صحّة هذا الحكم، و ربما ذهب بعضهم إلى أنّ ذلك ضروري.

و ربما استدلّ فريق منهم على صحّة هذه المقدّمة بأشياء، من جملتها: أنّ الاعتقاد لو كان تبعه المعتقد، حتّى يكون المعتقد على ما هو به، لكون الاعتقاد يتناوله على ذلك؛ لكانت الحقائق تابعة للاعتقادات، فكان من اعتقد أنّ شيئاً سواداً - وإن لم يكن في نفس الأمر سواداً - أن يكون سواداً، و كذلك من اعتقده حلواً أو حامضاً أو غير ذلك من الصفات؛ و كان من اعتقد أنّ العالم قديم، يكون قديماً لاعتقاده. و يُطنبون في هذا و يُبالغون فيه، و معلوم أنّ الأمر ليس على هذا. فثبت أنّ الاعتقاد الذي هو جنس العلم عندهم يتبع المعتقد، ولا يصحّ أن يكون بالعكس.

١- أقول: لا يجب من امتناع كون المعتقد تابعا للاعتقاد كون الاعتقاد تابعا للمعتقد؛ فإنّ من المحتمل أن يكون القسمان باطلين، و الحقّ أن لا يكون واحداً منهما تابعا للآخر. و أيضاً لا يجب من وجوب كون الاعتقاد تابعا للمعتقد كون العلم تابعا للمعلوم، و ذلك لأنّ كون الشيء تابعا لغيره ليس من الأمور الذاتية للشيء، وإنّما هو من الأمور الإضافية العارضة له بعد تحقّقه في نفسه؛ و الإضافة ربما تعرّض للجنس و لا تعرّض لأنواعه، كالحمل على كثيرين مثلاً. و كما يقال أيضاً للتمثيل في العلم و النحو فيقال: العلم جنس للنحو، و هو مضاف؛ لأنّ العلم لا يتحقّق إلا بالقياس إلى

معلوم، وليس التحوُّ ذلك. وهذا وإن كان فيه موضع نظر وكلام، إلا أنَّ الاشتغال بتحقيق المثال انحرافٌ عن طلب المقصود.

<العلم فعلى وانفعالى>

٢- قال أيضاً صاحب الرسالة، رضى الله عنه: وهذه القضية لا تُسَلِّمها الأوائل على الاطلاق. ويقسمون العلم إلى علمٍ انفعالى وإلى علمٍ فعلى، ويدَّعون أنَّ الانفعالى تابعٌ للمعلوم ومطابقٌ له.

ويعنون بالانفعالى ما كان حاصلًا بواسطة الموجودات الخارجيّة ومستفاداً من جهتها، ويقولون: إنَّ العلم الانفعالى متأخِّرٌ فى الرتبة أو فى الزمان عن تحقُّق الحقائق وحصول الماهيات الخارجيّة، وأكثرُ علومنا من هذا الجنس.

وأما العلم الفعلى فعندهم أنَّ المعلوم تابعٌ له ومتحقِّق الوجود بسببه، وأنَّ الصورة العلميّة عندهم تحصل أولاً ويحصل بسببها وجودُ الصّورة الخارجيّة، ويمثّلون ذلك بمن سبق إلى ذهنه صورةٌ متخيّل لم يتقدّم له وجودٌ، فكان تصوّره سبباً لوجوده فى الخارج وتحقّقه.

٢- أقول: هذه القسمة ليست بمستوفاةٍ للأقسام المحتملة، والصّحيح أن يقال: العلمُ إمّا انفعالى، وإمّا فعلى، وإمّا ليس بأحدهما؛ وسيأتى البحث عن القسم الثالث فى موضعٍ يليقُ بذلك، إن شاء الله تعالى.

<علم البارى سبحانه فعلى أو غير فعلى>

٣- قال رحمه الله: ويقولون إنَّ علم البارى كلّ فعلى، وليس فيه انفعالى؛ لأنّه لا يستفيد العلمُ بالأشياء من وجودها، وإلّا لزم الدوّ، إذ علمه بها على هذا التقدير متأخِّرٌ عن وجودها ووجودها متأخِّرٌ عن العلم بها، وذلك مُحالٌ.

٣- أقول: علمُ البارى - سبحانه وتعالى - بذاته ليس على أحد القسمين، فإذن القولُ بأنَّ علم البارى كلّ فعلى، ليس بحقٍّ. وأيضاً، يمكنُ أن يكونَ وجودُ ما عدا البارى تابِعاً لقدرته، مستفاداً من جهتها، والعلمُ مطابقٌ لذلك، لا على سبيل التبعيّة

ولا على المتبوعيّة؛ والدورُ إنما يلزم من القول بأن وجود الأشياء مستفادٌ من العلم. أما إذا قيل بأن وجودها مستفادٌ من القدرة أو غيرها مما ليس بالعلم - ثم العلم تابعٌ لوجودها أو مطابقٌ له لا على سبيل التبعية - فلم يلزم منه دورٌ. وهذا قولٌ من أنكروا وجود العلم الفعلي. و التمثيلُ بالصورة المتخيلة السابقة إلى الذهن لا يفيدُ وجودَ علمٍ يكونُ علّةً موجودةً لشيء. وكذلك ما يتمثلون به من حصول التضرّس عند تصوّر الحموضة، وذلك لأنّ المؤجّد هناك، إمّا القدرة مع الإرادة، وإمّا الطبيعة، لا العلم. والاحتجاجُ بأنّ «علم الباري فعلي، وإلّا لزم الدور» مبنئٌ على انحصار العلم في القسامين و على بطلان أحد القسامين بالدور، اللازم من انضمام نقيضه إلى القسم المطلوب إثباته؛ وذلك مُصادرةً على المطلوب.

«نفى الحقائق الثابتة عند المعتزلة >

٤. قال: و لا يصحّ ما يقوله مشايخُ المعتزلة من أنّها حقائق ثابتة في أنفسها، متميّزة، و يكونُ علمه بها على ما هي عليه في أنفسها؛ فإنّه لا يعقل من ثبوتها إلّا و وجودها و حصولها في الأعيان، فيرجعُ إلى ما أبطلنا، من أنّ علمه بها لا يصحّ أن يكونُ مستفاداً من وجودها.

ولا ينفعهم ما يتمحلون به، من الفرق بين الثبوت و الوجود، و أنّها ثابتة و ليست بموجودة، لأنّه إذا عني بثبوتها في نفسها، تحقّقها و تميّزها في نفسها عن أغيارها، فهذا هو معنى وجودها في الأعيان.

٤. أقول: الاشتغالُ ببيانِ طريقِ المعتزلة في هذا الموضوع خروجٌ عن الشرط الذي رسمه ملتئمُ الكلام على هذه الرسالة، فإنّ شرطه أن لا يكون الكلامُ على طريقة الجدليين. إلّا أنّ قوله «إذا عني بثبوتها في نفسها، تحقّقها و تميّزها عن أغيارها، فهذا هو معنى وجودها في الأعيان» فيه نظرٌ. و ذلك لأننا نعلم ان الكرة المحيطة بانثى عشرة قاعدة مُخمّسات، مثلاً، متحقّقة متميّزة عن أغيارها، ويشكّ في كونها موجودة في الأعيان؛ ولو حذف من قوله: «فهذا هو معنى وجودها في الأعيان» لفظة

«الأعيان» حتى يكون الوجود أصمّ من الوجود في الأعيان لكان الكلام مستقيماً.

<نفى أنّ المعدوم ذات ثابتة >

٥ - قال: ولا يصحّ أيضاً [قول] من نفى أنّ المعدوم ذات ثابتة في نفسها، و ادعى مع ذلك أنّ العلم تابع للمعلوم؛ لأنّ المعدوم على قول هذا ليس شيئاً يتبعه العلم؛ لأنّه نفى محض و عدم صرف؛ وإنّما يكون معلوماً على تقدير الوجود؛ فيلزم أن لا يكون موجوداً معلوماً للبارئ - تعالى - إلا عند الوجود؛ و قبل الوجود فلا معلوم ولا علم.

٥ - أقول: يجب أن يفسّر قولهم: «العلم تابع للمعلوم» حتى يزول الاشتباه، و ذلك أنّ المعنى لو كان هو كون العلم مستفاداً من المعلوم في ذاته أو في هيأته المتقتضية لكونه مطابقاً للمعلوم لكان الأمر على ما ذكره؛ لكنهم لا يعنون به ذلك، إنّما يعنون به كون العلم والمعلوم متطابقين على وجه، إذا تصوّرهما العقل حكم بأنّ الأصل في هيأة النطاق هو ما عليه المعلوم، وكأله محكي عنه، و فاعليّة العلم فرع عليه، وكأله حكاية عنه.

و على هذا الوجه يجوز تأخير المعلوم عن العلم، فإنّه لا مانع في العقل عن كون الحكاية متقدّمة في الزمان على المحكي عنه؛ و لذلك يحكمون بكون العلم الأزليّ تابعاً للمعلوم الحادث.

واعلم أنّ التحقيق ينافي ذلك، فإنّ المتبوع يجب أن يكون له تقدّم ما، لا من جنس التقدّم بالشرف أو بالوضع، فإنّهما غير معقولين هنا، بل تقدّم إمّا بالذات، أو بالطبع، أو بالزمان؛ و جميع ذلك ينافي تأخير المتبوع عن التابع بالزمان. لا يقال: العلة الغائية متأخرة بالزمان، مع كونها متقدّمة بالذات، أو بالطبع.

لأننا نقول: العلة الغائية بالحقيقة هي الماهية، و هي موجودة في ذهن الفاعل قبل وجود الفعل؛ و أمّا الموجود الذي يكون مع وجود الفعل أو بعده فهو ليس بعلة، إنّما هو غاية فقط، معلول بالحقيقة؛ و لو سميت الغاية علة لكان مجازاً، و يكون المراد

بالحقيقة ماهيتها، لا غير.

ثم إن العلم الأزلي و العلوم السابقة على الصور الموجودة في الأعيان، التي يمثلون بها، وإن لم تكن عللاً موجودة لتلك الصور؛ فلا شك في أنها شرائطٌ يُحتاج إليها في حصول الصور، فلا بد من أن تكون متقدمة، و المتقدم لا يكون متأخراً، من الجهة التي هو بها متقدم.

إذ إن العلوم بالمتبوعية أولى من الصور التي يمتنع أن تكون متبوعة.

<العلم ليس بتابع للاعتقاد >

٦- قال: وهذا مذهب، لم يُحك إلا عن هشام بن الحكم، وفيه ما علمت من الفساد. فهذه حجة من قسم العلم إلى قسمين، و يخرج على هذا التقسيم الجواب عن احتياج من قال: «لو كان المعتقد تابعاً للاعتقاد، للزم انقلاب الحقائق و الصفات، وأدنى إلى كثير من الجهالات»، لأنه يقول: كل ما كان العلم به مستفاداً من الأمور الخارجة كان العلم به تابعاً للمعلوم؛ وإذا كان العلم تابعاً للمعلوم في مثل هذه الأشياء لم يلزم في موضع آخر مثل ذلك، و يجب على الإطلاق الجزم بأن العلم تابع للمعلوم.

٦- أقول: منشأ غلطهم فيه أنهم توهموا أن ما يصدق على علم ما، يجب أن يصدق على كل علم.

<حقيقة العلم >

٧- قال: وهذه المسألة من المبهمات و لا يتضح الأمر فيها إلا بالبحث عن حقيقة العلم و ما يتعلق بذلك؛ فإن الاختلاف إذا لم يتحقق مورده و مصدره، اتسع الكلام فيه و كثر من غير فائدة و لا حصول غرض.

والعلم قد اختلف في معناه النظر، فمن قائل يقول: إنه معلوم بالضرورة و منكشف الحقيقة، فلا يحتاج إلى حدٍّ يوضحه و بيانٍ يكشفه؛ و منهم من طلب له حدّاً أو رسماً يَحَقِّق معناه أو يميّزه عن غيره من الماهيات، وهؤلاء هم الأكثرون. و أمّا الأولون فاحتجوا بأن أحدنا يعلم كونه عالماً و يميّزه عن كونه ظاناً و محقاً و

شاكاً، ولا شيء أظهر ممّا يُميّزه الإنسان من نفسه؛ فكما لا يحتاج أن يُميّز بالحدّ جوّعه وعطشه وأمه ولذته فكذلك العلم. وأيضاً فلو احتاج كل شيء إلى حدّ لزم التسلسل أو الدّور، وهما باطلان. فثبت أنه لا بدّ من الانتهاء إلى أمور غنيّة عن الحدّ ضرورة تصوّر، ولا شيء أظهر من المحسوسات والوجدانيات، والعلم من باب الوجدانيات، فلا يحتاج لظهوره إلى حدّ.

والجواب عن الحجّة الأولى أنّ تمييزه بين كونه عالماً وبين غيره من أحوال نفسه لا يدلّ على أنّ حقيقة العلم لا تحتاج إلى حدّ، فإنّ الذي تميّز له إنّما هو الصّفة، والمطلوب شرحه إنّما هو الأمر الذي لأجله حصلت الصّفة، وبينهما فرق ظاهر. ومثال ذلك: أنّ الإنسان يُميّز بين كون الجسم متحركاً وساكناً، ولا يدلّ تمييزه بين الصّفتين على تمييزه بين العرضيين اللذين هما الحركة والسكون وتصور حقيقتهما بالكنه. وكذلك إذا ميّز بين الحارّ والبارد، والرّطب واليابس، والأسود والأبيض، وغير ذلك من الصّفات، لم يلزم منه أن يعرف الحقائق، التي لأجلها أُطلقَت الصّفات على الموصوفات.

والذي يوضّح ما ذكرناه ويحقّقه: أنّ الانفاق يقع على الصّفة التي هي كون العالم عالماً ويتشارك النظائر في إطلاقها، ويختلفون بعد ذلك في فائدة وصف الذات بها؛ ولو كان العلم بحصول الصّفة للذات والتمييز بينهما وبين غيرها يكشف عن حقيقتها ويوضّح معناها لكل واحد لما وقع الخلاف بعد الوفاق؛ وهذا الجواب على رأى من يجعل العلم معنى يوجب الصّفة.

ومن يجعل العلم نفس كون الذات عالمة، لا ما يوجب كونها عالمة، فإنّه يقول: إنّ تمييزه بين كونه عالماً وكونه ظاناً وغير ذلك من أحواله لا يدلّ على تصوّر حقيقة العلم والظنّ بكنهها، وإنّما يدلّ على تصوّرها بالجملة، ويجوز أن يكون بواسطة لازم آخر وما يجرى مجراه. ويكون جوابه عن الأمرين واحداً، وهو أنّ التّصوّر على ضربين، ناقص وتام؛ فما كان بواسطة اللوازم فهو ناقص، وما كان بواسطة الذاتيات

فهو تام؛ و لا يمنع حصول التصور بالوجه الأوّل طلب التصور على الوجه الثاني، إذ الناقص يحتاج إلى تام، والتام مستغن عن متمم، فظهر الجواب.

وأما الجواب عن الحجّة الثانية، فهو أنا لا نسلّم أنه لا أظهر من المحسوسات والوجدانيات، في الحكم بحصولها و وجودها و تمييزها بلوازمها؛ و لا نسلّم أنه لا أظهر منها في معرفة حقائقها بأجزائها الذاتية المقومة التي تكشف عن معانيها.

بل نقول: المحسوسات والوجدانيات تُشارك غيرها من الحقائق، في حاجتها إلى كشف وإيضاح وحد يعرفها ويميّزها. ليس تصوّرنا لها من وجه يصحّ معه الحكم عليها لمنع أن يجهل حقائقها؛ فإنّ التصديق بالشئ لا يتوقّف على تصوّر معناه بمقوماته وأجزائه الذاتية، بل يكفي في الحكم عليه أن نتصوره بواسطة لوازمه التي تخصّه وتوصل بعد ذلك إلى معرفة حقيقته. هذا أصل في التصورات والتصديقات غير مختصّ بهذه المسألة، ينبغي أن يتأمل، لينتفع به في أمور كثيرة.

٧- أقول: أما الحجّة الأولى التي أوردها لمن ادعى أنّ ماهية العلم منكشفة غير محتاجة إلى حدّ ورسم، فلو كانت مبنية على التمييز المجرد، لكان الجواب عنه بما أجابه كافياً؛ فإنه جواب صحيح، لكنهم لا يبنون الحجّة على التمييز فقط، بل يقولون كما ذكره هو أيضاً: إنّ أحدنا يعلم كونه عالماً بالبدئية، وإذا كان هذا الحكم بدئياً فالتصورات التي يتأخّر الحكم عنها أولى بكونها بدئية، ولا شك أنّ تصوّر نفس العلم من جملة تلك التصورات.

لكن الجواب الذي ذكره جواب عن هذه الحجّة أيضاً. وذلك أنّ التصور إذا احتمل النقصان والتمام والشدة أمكن أن يكون المحتاج إليه في الحكم البدئى المذكور تصوراً ناقصاً ضعيفاً، و ما يحتاج فيه إلى الحدّ والرسم هو تمام ذلك التصور و كماله، على أنّ كثيراً من التصديقات البدئية متفرّع على تصورات غير بدئية، والذي ذكره في الجواب عن الحجّة الثانية يزيد ذلك وضوحاً و بياناً، وهو حسن صحيح.

<نقد الحدود في تعريف العلم>

٨ - قال: وأما القائلون بأنَّ حقيقة العلم غير متصوره بالضرورة فقد اختلفوا في تفسيره، فمنهم من فسره بأنه اعتقاد الشيء على ما هو به، مع اقتضائه سكون النفس، ومنهم من قال: هو ما يقتضى سكون النفس، ومنهم من قال هو معرفة المعلوم على ما هو به، ومنهم من قال: هو ما به تتصف الذات بأنها عالمة، أو ما به يصح من الذات إحكام الأشياء وإتقانها.

وهذه العبارات وما ضاهاها، وإن اختلفت، فإنها تقتضى أنَّ العلم معنى يقوم بالذات العالمة، فيوجب بها الوصف وينكشف لها به الأشياء ويظهر، فهو الأمر الذي به يقع الانكشاف وربما عيّر عنه بعضهم بالكشف، إذ بالكشف يحصل الانكشاف، كما يحصل بالحركة التحريك، والسواد التسوّد.

ثم القائلون بهذا مع اتفاقهم على هذا القول يختلفون في فروع تتعلق، مثل اختلافهم في أنه هل يجوز أن يكون علم واحد متعلقاً بمعلومات كثيرة، أولاً، وهل يصح أن يكون من ذلك ما هو قديم، حتى يكون علم البارئ قديماً، أم لا؟ وهل يجب حصول العلم الذي هو معنى لكل موصوف بأنه عالم، أولاً يوصف بذلك إلا من كانت له هذه الصفة على طريق الجواز. وهذه الفروع وأشباهاها مما يقع الخلاف فيها بين متكلمي المعتزلة والأشعرية معروفة. فلا تطول بذكرها.

٨ - أقول: الحد الأول من الحدود التي حكاها عنهم، وهو «اعتقاد الشيء على ما هو به مع اقتضاء ذلك الاعتقاد سكون النفس» ليس بظاهر الدلالة على كون العلم أمراً به يقع الانكشاف، وذلك لأنَّ نفس الانكشاف يقتضى أيضاً سكون النفس، وليس كون العلم أمراً به يقع الانكشاف بأولئ من كونه نفس الانكشاف.

وكذلك الحد الثاني، وهو قولهم: «ما يقتضى سكون النفس»؛ فإنَّ المراد منه الاعتقاد الذي يقتضى سكون النفس، ويرد عليه ما ورد على الحد الأول؛ والجهل المركب والتقليد يُشاركان العلم في كونها اعتقادات مقارنة لسكون النفس؛ إلا أنَّ

العلم يقتضيه بالذات، والباقيان يُقارنانه لا على سبيل الوجوب. وكذلك الحدُّ الثالث، وهو قولهم: «معرفة المعلوم على ما هو به»؛ فإنَّ المراد منه الاعتقاد على ما هو به، مع أنَّ العلم والمعرفة والاعتقاد متساوية في الوضوح والخفاء، ليس بعضها أحقَّ بتعريف الباقيين من بعض، وكانَّ الحدَّين الأخيرين جزءاً الحدِّ الأوَّل. [يعنى: جزءان للحدِّ الأوَّل].

والحدُّ الرَّابِع، وهو قولهم: «ما به يتصفُّ الذاتُ بأنها عالمة» بمنزلة قول القائل: «الحركة ما به يصيرُ الشيء متحركاً» وهو مع كونه غير معقول لا يدلُّ أيضاً إلا على ما يجرى مجرى الانكشاف، لا على ما يقتضيه، فإنَّ بالانكشاف يتصفُّ الذاتُ بكونها ذاتٌ انكشاف.

وأما الحدُّ الخامس، وهو قولهم «ما به يصحُّ من الذاتِ إحكامُ الأشياء وإتقانها» فمن جنس تعريف اللوازم بالملزومات، وذلك لأنَّ الإحكام في الفعل وإتقانه يستلزم كونَ الفاعل عالماً عند المتكلمين، ولذلك يستدلون بكون أفعال الله - تعالى - مُحكمةً مُتقنةً على كونه عالماً قادراً. فاذن، ليس في هذه الحدود ما يدلُّ ظاهراً على كون العلم علّة الانكشاف. وباقي كلامه ظاهر، إلى قوله: «فلا تُطوَّل بذكرها».

<الإدراك والوجود الذهني عند الحكماء >

٩- قال: وبإزاء هؤلاء قومٌ يفسرون العلم بأنه حصول صورة المعلوم في القوة العاقلة، ويحدون الإدراك الذي يتناول (عندهم) العلم وغيره، بأن يقولوا: إدراك الشيء هو أن تكون حقيقته متمثلةً عند المدرك يُشاهدُها ما به يُدرك، ويجعلون العلم حياةً تحصل في نفس العالم لها إضافة إلى المعلوم.

ويستدلون على ما قالوا بأن المدرك لا بد وأن تحضره صورة المدرك وتوجد عنده، وقد يدرك ما لا وجود له في نفسه، فيكون إدراكه له ليس وجوده في نفسه، بل حصوله للقوى المدركة وجوده لها، ويُعبّرون عن هذا بالوجود الذهني.

٩ - أقول: هذا هو المشهور من مذهب الحكماء، إلا أنَّ القول بأنَّ العلم صورة

مساوية للمعلوم عند العالم في المبدأ الأول مشكّلٌ جُعداً، و صاحبُ الرسالة لم يتعرّض لذلك.

و ذلك أنّ المبدأ الأول للموجودات - تعالى ذكره - إذا كان علمه بالأشياء بوجود صور الأشياء معقولة عنده، فلا يخلو إما أن تكون تلك الصّور قائمةً بأنفسها أولاً تكون، بل تكون قائمةً بغيرها؛ ولا يخلوا، إما أن يكون قيامها بذات المبدأ الأول، أو يكون بغيرها، فهذه ثلاثة تقديرات.

و على التقدير الأول يلزم القولُ بالمثُل الأفلاطونية. وقد قيل في إبطالها ما قيل؟ و على التقدير الثاني يلزم أن يكون ذاته - تعالى - محلاً للكثرة من الأمور المُمكنة، فإنّ الصّور القائمة بشيءٍ غير ذواتها لا تكون واجبةً بذواتها. و علتهُ إن كانت ذاته - تعالى - كان الشيء الواحدُ فاعلاً وقابلاً، معاً، لشيءٍ واحد، و هو مُحال عندهم، للبراهين المذكورة في كتبهم، وإن كانت غير ذاته، كانت ذاته منفصلةً عن الغير، مُستكملةً بالغير، وجميع ذلك مُحال.

و على التقدير الثالث يُنتقض الحدّ المذكور، و هو قولهم: «إدراك الشيء هو أن تكون حقيقته متمثلةً عند المُدرِك يُشاهدُها ما به يُدرِكُه». ولو جاز ذلك لجاز أن يكون زيدٌ عالماً بصورة قومٍ بذهن عمرو، و ذلك مُحال.

وأيضاً، العلمُ بتلك الصّور و بمحلّها إما أن يكون بأنفس تلك الصّور و بنفس المحلّ أو بصور غيرها. و على التقدير الأول يُنتقض الحدّ، و على التقدير الثاني يتسلسل. و لأجل هذا الشكّ العظيم نفى قومٌ من القدماء العلمَ عن الله - سبحانه و تعالى - أصلاً. و نفى قومٌ آخرٌ منهم علمته - تعالى - بما عدا ذاته (بالذات) و قالوا: و ذلك لأنّ صورة ذاته حاصلةً بنفسها، فهي عالمةٌ بذاتها، و أمّا غيرها من الصّور فلا يجوزُ أن تُقارِنها، و لا يمكنُ التعمّلُ إلاً بمقارنة الصّور. و هذان المذهبان المذكوران في كتب المذاهب والآراء منقولان عنهم.

< أقسام الإدراك و علم البارئ تعالى و الكلام النفسي >

١٠ - قال: و يقولون: إن الذي سمّاه الأولون بالعلم هو العقل الفعلي الذي بسببه تحصل المعقولات (في النفس)، وهي الصور التي سمّوها علوماً و جماعةً من الأولين، وهم الأشعرية، سمّوا هذه التصورات النفسانية بالكلام النفساني.

فقد حصل الاتفاق بين الفريقين في إثبات الأمر الأول والثاني، ولكن بعضهم سمّى الأول علماً والثاني كلاماً نفسانياً، والفريق الآخر: الأول عقلاً فعلياً بسيطاً، والثاني علماً تصورياً، وجعلوا الكلام النفساني هو الأحكام التصديقية النفسانية.

١١ - أقول: أما الأمر الأول من الأمرين الأولين اللذين ذكرهما فلا شك في وجوده، لأنّ الذات التي من شأنها أن تعلم أو تدرك يجب أن تمتاز عن التي ليس من شأنها ذلك، فإذا ما به الامتياز هو ذلك الأمر. وذلك الأمر لا يجوز أن يكون زائداً على الذات المقيدة بالقيّد المذكور، سواء كان زائداً على الذات وحدّها أو لم يكن. وأما الأمر الثاني، فالمراد من الصورة الذهنية صورةً مساويةً لصورة المدرك التي بها هو هو في الماهية، ومغايرةً لها بالعدد، ويحصل في ذات المدرك أو في آلة إدراكه. والحقّ أنّه ليس من شرط كلّ إدراك أن يكون بصورة ذهنية، وذلك أنّ ذات العاقل إنّما يعقل نفسه بعين صورتها التي بها هي هي. وأيضاً المدرك للصورة الذهنية إنّما يدركها بعين تلك الصورة لا بصورة أخرى، وإلا لتسلسل، ولزم مع ذلك أن يجتمع في المحلّ الواحد صورّ متساويةً في الماهية مختلفةً بالعدد فقط، وذلك مُحال.

فإذن، إنّما يحتاج في الإدراك إلى صورة المدرك، أما الاحتياج إلى صورة ذهنية، فقد يكون حيث يكون المُدرِّك غير حاضر عند المُدرِّك؛ و عدم الحصول يكون إنّما لكون المدرك غير موجود أصلاً، أو لكونه غير موجود عند المدرك، أي يكون بحيث لا يصل آلة الإدراك إليه. وذلك إنّما يكون بسبب شيء من الموانع العائدة، إمّا إلى المدرك نفسه، أو إلى آلة الإدراك، أو إليهما جميعاً.

واعلم: أنّ القول بالأمر الثاني، أعنى الصور، (لا) يُغني عن القول بالأمر الأول، لأنّ الذات التي لا يكون من شأنها أن تدرك لا يمكن أن تصوّر بصورة أصلاً.

وإذا تقرر هذا، فنقول: كما أنّ الكاتب يُطلقُ عليّ من يتمكّن من الكتابة، سواء كان مباشراً للكتابة أو لم يكن، وعلّي من يُبائِثُها، حال المباشرة باعتبارين؛ كذلك العالم يُطلقُ عليّ من يتمكّن من أن يعلم، سواء كان في حال استحضار المعلوم أو لم يكن، وعلّي من يكون مستحضراً له، حال الاستحضار، باعتبارين؛ فوقوعُ اسم العالم على الأمر الأوّل يكونُ بالاعتبار الأوّل، وعلّي الأمر الثاني بالاعتبار الثاني.

والعالمُ الذي يكونُ علمُه ذاتياً فهو بالاعتبار الأوّل، لأنّه بذلك الاعتبار لا يحتاجُ في كونه عالماً إلى شيء غير ذاته، والعلمُ بهذا الاعتبار شيء واحدٌ. وأمّا بالاعتبار الثاني فهو محتاجٌ إلى اعتبار صورة المعلوم، وهو من حيثُ صورة المعلوم مغاير لذاته، والعلمُ بذلك الاعتبار متكتّزٌ بتكتّر المعلومات.

وإدراكُ الأوّل - تعالى - بالاعتبار الثاني، أمّا لذاته فيكونُ بعين ذاته لا غير، ويتحدّدُ هناك المُدرِك والمُدْرَك والإدراك، ولا يتعدّدُ إلاّ بالاعتبارات التي يستعملها العقول. وأمّا لمعلولاته القريبة منه، فيكونُ بأعيان ذوات تلك المعلولات، إذ لا يتصوّرُ هناك عدمُ حضورها بالمعاني المذكورة أصلاً، وتحدّدُ هناك المُدرَكاتُ والإدراكاتُ، ولا يتعدّدان إلاّ بالاعتبارَ وِغايرَهُمَا المُدرِكُ.

وأمّا لمعلولاته البعيدة، كالماديات والمعدومات، التي من شأنها إمكانُ أن توجد في وقت أو تتعلّق بوجود، فيكونُ بارتسام صورها المعقولة في المعلولات القريبة التي هي المُدرَكات لها أوّلًا وبالذات، وكذلك إلى أن ينتهي إلى إدراك المحسوسات بارتسامها في آلاتٍ مُدرِكها. وذلك لأنّ الموجودَ في الحاضر حاضرٌ، والمُدْرَكُ للحاضر مُدرِكٌ لِمَا يحضُرُ معه.

فإذن «لا يعزبُ عن علمه - تعالى - مثقالُ ذرّة في الأرض ولا في السّماء ولا أصغرُ من ذلك ولا أكبرُ». وتكون ذوات معلولاته مرتسمةً بجميع الصّور، وهي التي يُعبّرُ عنها (تارةً) بالكتاب المبين، وتارةً باللوح المحفوظ، ويُسمّيها الحكماء بالعقول الفعّالة. ولا يلزمُ عليّ هذا التقدّير شيءٌ من المُحالات المذكورة والمذاهب الشنيعة، لكن

بيانه يحتاج إلى سعة من الكلام لا يحتمله هذا المختصر. وفي هذا القدر كفاية لمن يساعده التوفيق. واعلم أن تسمية العلم بالكلام مجازي، وهو كتسمية امدلول بالدليل، والمُعبر عنه بالعبارة.

<نقد أن العلم هو الاضافة >

١١ - قال: و ذهب جماعة من المتكلمين إلى أن العلم ليس معنى ينكشف به المعلومات، كما قال الأولون؛ ولا هو حصول صورة المعلومات في الذهن، كما ذكره الآخرون؛ وإنما هو شعور العالم بالمعلوم، وهو إضافة العالم إلى المعلوم، وليس بمعنى يُوجب التعلّق بالمعلوم ولا حياة تقتضي الإضافة إلى المعلوم، وإنما هو نفس الإضافة، لا ماله الإضافة. وهذا اختيار أبي الحسين البصري وأصحابه ومن المتأخرين فخرالدين الرازي.

والذي نقول في هذا: هو أن الدّاهب إلى أن العلم هو نفس الإضافة لا يخلو: إما أن يقول - مع هذه الإضافة التي يُسمّيها الشعور - بالصّور الذهنية، وإن كان لا يسمّى تلك الصّور علوماً. فيكون خلافة في التّسمّي بالعلم ما هو، و هل هو الصّورة التي يلزمها الإضافة، أو هو نفس الاضافة. أو يقول: إنّ ههنا صوراً للمعلومات تحصل في الأذهان، ولكل صورة من تلك نسبة خاصة وإضافة ثابتة. فيكون قد سلم مراد الحكماء، و نازع في اسم العلم أنه موضوع لنفس النسبة، أو للصّور التي يلزمها النسبة، و ذلك بحث لفظي لا يليق بالمتكلمين النزاع فيه.

وكذلك يقال له على رأي المتكلمين: إنه إما أن يثبت، مع الإضافة، المعنى الذي يوجب الإضافة، فيكون نزاعه في العبارة، كما تقدّم. وإما أن يذهب إلى نفي المعنى الذي يقول به المتكلمون، ولا يثبت الصّور الذهنية التي يختارها الأولون، ولا يثبت إلا ذات العالم وذات المعلوم، والنسبة بين العالم والمعلوم، ولا يثبت شيئاً آخر. فنوضح فساد قوله: إنّ هذه النسبة لا تخلو إما أن تكون حاصلّة موجودة أو غير حاصلّة ولا موجودة:

فإن كانت حاصلة فلا تتحقق إلا عند تحقق كل واحد من المنتسبين، فيلزم أن لا تثبت هذه النسبة التي هي العلم إلا للموجودات، فيكون المعدوم لا يصح العلم به، لأنه غير ثابت ولا حاصل، فتحصل النسبة إليه. ولأجل هذا الدقيقة أثبت مشايخ المعتزلة للأشياء أعياناً ثابتة في العدم، ليصح تعلق العلم بها وتمييز بعضها عن بعض؛ ولو أنهم ممن يقول بالوجود الذهني لما ارتكبوا من ذلك ما شنع به عليهم؛ فتحقق أن النسبة لا تكون إلا بمنتسبين ثابتين، وأن العدم المحض والنقي الصرف لا يصح تمييزه، ولا تعلق شيء به ونسبته إليه. وهذا واضح لمن تأمله.

وإن كانت النسبة التي هي العلم عنده لا تكون ثابتة حاصلة فقد استوى العلم والأعلم؛ لانه إذا لم يكن عالماً بالشيء لم تكن النسبة إليه حاصلة، وإذا كان عالماً لم تكن النسبة ثابتة.

وما أدى إلى أن يتساوى كون العالم عالماً ولا كونه عالماً فهو محال. فنبت أن ما قالوه - من أن حقيقة العلم هي الإضافة فقط، من غير زيادة أمر آخر - قول فاسد. واعلم: أن المتكلمين من مشايخ المعتزلة وإن أثبتوا أمراً زائداً يوجب هذه الإضافة، فإنهم لا يتخلصون عن هذا الإشكال إلا بالتزام أن المعدوم ذات ثابتة في عدمه، ليصح تعلق العلم عندهم به وحصول النسبة إليه. وإنما لزمهم ذلك لأنهم لا يثبتون الصور الذهنية، ويجعلون النسبة إليها؛ إذ لا بد من ثبوت النسبة من ثبوت المنتسبين، وإذا لم يكن ثبوت ذهني للحقيقة لم يبق إلا ثبوت عيني خارجي، وذلك هو قول القائل بأن المعدوم هو ذات ثابتة في العدم. وقد سبق في كلامنا في المسائل السالفة ما يوضح فساد هذا المذهب، فلا حاجة إلى إعادته.

وإذا تقرر معنى العلم وما يفسره صاحب كل قول وما يلزم عليه من الأسئلة فنقول: أما من قال بأن العلم تابع للمعلوم) وكان يرى رأى المشايخ في المعدوم، فكلامه واضح ظاهر على أصله؛ لأن المعدوم عنده متحقق ثابت، يتعلق به المعنى الذي هو العلم، على ما هو به، فيكون العلم علماً بمطابقة المعلوم الثابت، ويكون

المعلوم أصلاً، و العلمُ فرعاً تابعاً، ولكن قوله بالمعدوم باطل، على ما بيّناه. وأما من لم يقل بالمعدوم وقال مع ذلك بأنّ العلم تابع للمعلوم فقد أخطأ، بل كان ينبغي له أن يعكس و يجعل الأشياء كلّها تابعة للعلم، المعدوم منها والموجود، و يكون علمه - تعالى - هو المؤثر الموجب الذي يلزم عنه اللوازم كلّها إلى آخر الوجود. وكان هذا هو الذي حمل أبا الحسن الأشعري على أن يجعل الموجودات كلّها واقعةً بقدرة الله - تعالى - و علمه وإرادته.

و قائل هذا القولٍ مخطيءٌ من وجهين: أحدهما أنه لم يقل بالصّور الذّهنيّة؛ فلا يكون عنده معلومٌ على الحقيقة إلا الموجود؛ والوجه الآخر أنه جعل العلم تابعاً، و هو في الحقيقة متبوع، لما أشرنا إليه.

١١ - أقول: لا شك في وجود هذه الإضافة بين العالم والمعلوم. و الكلام على من يجعلها نفس العلم هو ما قرره هذا الفاضل؛ وقد تقرّر من هذا البحث أمور ثلاثة: ما به يكون الذات عامّة، والصّور الذّهنيّة، والإضافة.

والتحقين يقتضى أنّ الصّور هي إمّا المعلوم ذاته، و إمّا ما يقوم مقامه؛ والقائم مقامه إن لم يُعقل مطابقتها للمعلوم بالحقيقة لم يكن العلم علماً؛ وإن عوّق فقد أدرك ذات المعلوم التي هي أحد المتطابقين مع ما يقوم مقامهما، وأنّ الإضافة ليست ممّا يحتاج إليها في نفس العلم أو الإدراك، بل هي ممّا يجده العاقل لازماً للعلم والإدراك بعد تعقلهما؛ وما يلزم الشيء بعد تعقله غير ذات الشيء و مقوماته. فالعلم بالحقيقة هو الأمر الأول وحده، لكنّه لا يكون مضافاً إلى شيء من المعلومات. أما إذا أضيف إلى المعلومات فيكون المراد إمّا الصّور، وإمّا الإضافات وحدها، وإمّا الأمر الأول مأخوذاً مع اعتبار الصّور والإضافات، فليتحقق هذا.

فاذا تقرّر هذا. فالأولى بنا أن نرجع إلى ما نحن بصدده، ونشير إلى المسائل (التي) عددها صاحب الرسالة - فنورد مسألة مسألة، ونذكر فيها ما ينبغي أن يذكر، ممّا يليق بذلك الموضوع، على سبيل الإجمال، إن شاء الله تعالى.

<المسائل الأربع والعشرون >

١٢- قال: و يتفرغ علي هذا الأصل مسائل:

- ١- في قسمة العلم إلى الاقسام التي ينبغي أن تكون له.
- ٢- في أن العلم بأن الشيء سيوجد هل هو نفس العلم بوجوده إذا وُجد أو علم آخر؟
- ٣- في أن العلم بالمعدوم هل يقتضى ثبوته أو لا؟
- ٤- في العلم الحاصل بديهياً ما سبب حصوله؟
- ٥- في حصول العلم النظرى وكيفيته لزومه؟
- ٦- في أن العلم بالمقدمتين هل يكفى فى حصول العلم الثالث أم يتوقف على علم آخر

٧- فى أن العلم بالمقدمة الكلية هو علم بالنتيجة بالقوة أو بالفعل؟

٨- فى أن الإدراك الحسى أمر زائد على العلم أو هو نفس العلم؟

٩- فى أن الإدراك إن كان زائداً على العلم فهل يصح إثباته للبارى تعالى أم لا؟

١٠- فى أن الإدراك إن لم يكن زائداً على العلم، فهل يصح فى البارى أن يكون

عالمًا بالجزئيات على الوجه الذى يعلمها عليه أم لا يعلمها إلا على وجه كلى؟

١١- فى أن العلم هل يصح أن يكون مؤثراً بالقوة أم لا؟

١٢- فى أن العلم وإن لم يكن مؤثراً بالقوة فهل يصح أن يكون مخصصاً كالإرادة أم لا

١٣- فى أن العلم بحقيقة العلة هل يلزم منه العلم بالمعلول أم لا؟

١٤- فى أن علمه - سبحانه - هل هو ذاته أو لازم ذاته، و هل هو لازم واحد أو

لوازم كثيرة مترتبة أو دفعة؟

١٥- فى أن كونه تعالى حياً هل يرجع إلى كونه تعالى عالماً أو هو وصف

زائد على ذلك

١٦- فى أن كونه تعالى مُريداً يرجع إلى كونه عالماً أو هو أمر زائد عليه؟

١٧- فى أن الكلام زائد على العلم أو هو نفس العلم؟

- ١٨- فى أنه تعالى يصحّ وصفه بأنه متكلم أولاً أم لا؟
 ١٩- فى أنّ علم البارى تعالى إن صحّ أن يكون مؤثراً فهل يصحّ أن يكون علمه سبباً لوجود الممكنات كلها و يتحقّق الجبر، أو لا يلزم ذلك؟
 ٢٠- فى عنايته و لطفه و هدايته.
 ٢١- فى معنى حكمته وجوده تعالى.
 ٢٢- فى معنى قدرته و فاعليته.
 ٢٣- فى معنى أزليته و وحدانيته.
 ٢٤- فى أنّ جميع صفاته حقيقيّة أو كلها سلبية أو إضافية أو تنقسم صفاته إلى القسمين المذكورين؟

فينبغى أن نتكلم فى هذه المسائل على سبيل الاختصار، ليعرف صحّة ما ذكرناه، من أنّ هذه المسائل على الأصل الذى قدمناه.

المسألة الأولى

فى قسمة العلم إلى الأقسام التى ينبغى أن تكون له

العلم عند المتكلمين من المعتزلة على ضربين: ضرورى و مكتسب. والضرورى ينقسم إلى بديهى و غيره.

فالبديهى عندهم: كالعلم بأنّ النفس والإثبات المتناقضين لا يجتمعان و لا يرتفعان، و العلم بأنّ الكل أعظم من الجزء.

وأشبه ذلك ممّا يحصل عندهم للإنسان من فعل الله - تعالى - ابتداءً، و يُسمى عندهم بديهياً، لأنّ البديهى عند أهل اللغة أوّل الشئ، فلمّا كان هذا العلم للإنسان أولاً من غير اطلاع على طريق يحصل منها سُمى بديهياً.

و غير البديهى من الضرورى: العلم بالمحسوسات، و العلم بالمجربيات، و العلم بالمتوترات عند أكثرهم، و يدخل فى العلم بالمحسوسات العلم بالوجدانيات التى تدرك بمحلّ الحياة، كالعلم باللذّة و الألم، و العلم بالجوع و العطش، و غير ذلك من

الأحوال النفسانية.

و يدخل في الضروريات القصد بعلم المخاطبين، و تعلق الفعل بالفاعلين، و حسن كثير من المحسنات، و قبح كثير من المقتبحات، و جملة هذه العلوم تسمى عللاً، و بها يصح اكتساب العلوم النظرية.

وأما المكتسب فعلى ضربين: استدلالى و غير استدلالى، فالاستدلالى ما حصل من النظر ابتداءً، و المكتسب الذى ليس باستدلالى ما حصل عن تكرّر النظر، فإنه عندهم لا يسمى استدلالياً وسيأتى الكلام على ذلك فى فصل مفرد، إن شاء الله تعالى. أقول: من العلم ما هو واجب الوجود بذاته، و هو علم الأول بذاته، الذى هو عين ذاته؛ و منه ما هو ممكن الوجود بذاته، و هو جميع ما عداه، و ينقسم إلى ما هو جوهرى، و هو علم العقول بذواتها، التى هى أعيان ذواتها؛ وإلى ما هو عرضى، و هو العلم المكتسب.

فإذا سمينا الصور الذهنية علوماً فنلك الصور من حيث وجودها فى الأذهان أو العقول متساوية الماهيات للمدركات، و من حيث هى كذلك فبعضها جواهرى و بعضها أعراضى، لكن جواهرها جواهر ذهنية و أعراضها أعراض ذهنية. و من حيث وجودها فى الخارج فالجميع أعراضى؛ لأنها موجودة فى موضوع موجود فى الخارج هو الذهن أو العقل، و الموجود فى موضوع هو العرض، فهذه قسمة.

و أيضاً من العلم ما هو فعلى، و منه ما هو انفعالى، و منه ما ليس بأحدهما. أما الفعلى فكعلم الأول بما عدا ذاته، و سائر العلل بمعلولاتها. و أما الانفعالى فكعلم ما عدا الأول بما ليس من معلولاته، ممّا يحصل بانفعال للعالم و بارتسام صور تحدث فى ذواتها أو آلتها. و أما ما ليس بفعلى و لا انفعالى فكعلم الذات العاقلة بأنفسها و بالذوات التى لا تغيب عنها و لا يكون تعقلها بها بارتسام صورة فيها.

و اعلم أنّ وقوع العلم على الأمور الثلاثة المذكورة بالاشتراك، و على أفراد كل واحد من هذه الأقسام بالتشكيك بوجوه: الأوليّة و غير الأوليّة، و الأولوية و غيرها،

والسُدَّة والضمف.

وينبغي أن يُعلم أنَّ الواقع بالتشكيك، كالبياض الواقع على بياض الثلج و بياض العاج، لا يمكن أن يكون ذاتها مقوماً لما يقع عليه؛ فإنَّ الذاتيات تُحمَل، بالسواء وبالتواطى، على ما هي ذاتيات له.

فإذن لا شىء من الواقع بالتشكيك على أشياء جنس لها ولا فصل ولا نوع، وإنما هو خاصّة أو عرض عام لتلك الأشياء، ويكون كل واحد من تلك الأشياء نوعاً. مثلاً، بياض العاج نوع من اللون، و بياض الثلج نوع آخر، والبياض خاصّة اللون و عرض عام لها.

وهكذا العلوم ههنا أعراض عامة لما يطلق عليه اسم العلم، لا أنواع، ولا يشملها جنس واحد، فهكذا يجب أن يفهم، وللعلم أقسامٌ آخرٌ باعتبار اعتباراتٍ آخر غير المفهومات.

المسألة الثانية

فى أن العلم بأن الشىء سيوجد هل هو نفس العلم بوجوده إذا وُجِدَ

أو هو علمٌ آخرٌ؟

قد مرَّ أن العلم بالمعنى الذى هو الأمر الأوّل لا يتكثّر، وإنما يتكثّر بالمعنى الذى يُطلق على الصور أو الإضافات أنفسها، أو بالمعنى المركّب من الأمر الأوّل مأخوذاً مع الصور أو الإضافات، وهذا البحث إنما يقع على هذا التقدير.

فتقول: من جمع القول بأن الله عالم بالحوادث قبل حدوثها والقول بأنه - تعالى - لا يتغيّر فى ذاته ولا فى صفاته يلزمه أن يقول: العلم بأن الشىء سيوجد هو نفس العلم بوجوده إذا وجد، لئلا يُنتقض أحد قوليّه.

والتحقيق فيه أن معنى قولنا «إن الشىء سيوجد» هو أنه ليس بموجود الآن وأنه يصير موجوداً فى الزمان المستقبل، فالعلم به مشتمل على العلم بعدم الشىء مقيداً بالزمان الحاضر ووجود له مقيداً بالزمان المستقبل. ووجود الشىء من غير ملاحظة قيد جزء من هذا المجموع.

ولا شك في أنّ ماهيّة المجموع لا تكون ماهيّة أحد أفرادها بعينه، وأنّ العلمَ بالمعنى الذى يُعتبر فيه صورُ المعلومات أو الإضافة إلى المعلومات يختلفُ بالماهية باختلاف المعلومات بالماهية

المسألة الثالثة

في أنّ العلم بالمعدوم هل يقتضى ثبوته أم لا؟

قد مرّ فيما ذكره صاحبُ الرسالة ما فيه كفايةً في هذا المعنى، ونقول ههنا: كلّ ما تعلّق العلمُ به فقد امتاز عمّا لم يتعلّق العلمُ به. ثمّ ذلك الامتياز لا يخلو إمّا أن يكون قد حصل له من جهة تعلّق ذلك العلم به فقط، أو لم يكن ذلك، بل كان حاصلًا له، وإن لم يتعلّق ذلك العلمُ به.

والأوّل لا يخلو: إمّا أن يكون حصولُ ذلك عند العالم فقط أو يكونَ مطلقاً، والأوّل يقتضى ثبوته في العالم فقط، والباقيان يقتضيان ثبوته في العالم وخارج العالم معاً. فإذن، كلّ معلوم ثابتٌ إمّا في ذات العالم فقط، أو في ذاته وخارج ذاته. والأوّل هو المسمّى بالوجود الذهنيّ، والثاني بالذهنيّ والخارجيّ، والثبوت المطلق أعمّ من القسمين.

المسألة الرابعة

في العلم الحاصل بديهة ما سبّب حصوله؟

المتكلّمون يقولون: إنّ الله - تعالى - يخلّقها على ما أجرى العادة. و أمّا الأوائل فيقولون: إنّ لجوهر الانسان قوّة قبول العلم بحسب الفطرة، وإلّا لما أمكن أن يصيرَ عالماً، والشئىء الذى له قوّة قبول شئىء آخر لا يخرجُ بنفسه من القوّة إلى الفعل، وإلّا لكان خارجاً في أوّل فطرته، ومع ذلك يكون الشئىء الواحد فاعلاً وقابلاً معاً. فإذن، السببُ الفاعليّ لحصول العلم البديهيّ في الذات القابلة للإنسانية ذاتٌ آخرٌ خارجٌ عنها هي عالمة بالفعل، إمّا بذاتها؛ وإمّا بغيرها، وينتهى إلى ما هو عالم بالفعل بذاته.

وللقبول درجاتٌ مختلفة في البُعد عن الحصول والقرب منه، وإكماً يستعدُّ القبول ويندريج من البُعد إلى القرب من الحصول قليلاً قليلاً، لأسبابٍ مُقرَّبة تُسمَّى مُعيَّداتٍ، وهي الإحساس بالحواس على اختلافها تارةً بعد أخرى، فيتمرنُ على ذلك حتَّى إذا تمَّ الاستعدادُ أفاضت الذَّاتُ العالمَةُ بالفعل التصوراتِ الكليَّةَ عليها، ثمَّ التصديقاتِ الأوليَّةَ، وهي العلومُ البديهيةُ، ولذلك قيل: «مَنْ فقد حساً فقد علماً، ثمَّ يضافُ إلى تلك المُعيَّدات، فيصيرُ الاستعدادُ أتمَّ، وتحصل العلومُ التجريبيَّة والحديسيَّة وغيرُ ذلك، من العلوم التي هي مبادئ العلوم النظرية.

المسألة الخامسة

في حصول العلم النظري وكيفية لزومه

الأشاعرة يقولون: إنَّ الله - تعالى - يخلقه في ذات العالم على ما أجرى عادته. و المعتزلة تقول: إنَّ النظر يولِّدُ العلومَ النظرية. وأمَّا الأوائل فقالوا: كما أنَّ الحسَّ سببٌ مُعيَّدٌ لحصول العلوم البديهية كذلك العلومُ البديهيةُ أسبابٌ مُعيَّدةٌ لحصول العلوم النظرية، أمَّا في التصورات فبالافتران الحدي أو الرسمي، وأمَّا في التصديقات فبالافتران القياسي أو الاستقرائي، والسببُ الفاعل في الجميع هو المبدأ الأول، و العقول الفعالة المجردة عن شوائب القوَّة والإمكان.

المسألة السادسة

في أنَّ العلمَ بالمقدِّمتين هل يكفي في حصول العلم الثالث

أم يتوقَّف على علم آخر

المقدِّمتان مالم تتألَّفَا على وجهٍ مُنتجٍ لم يحصل العلم الثالث. ألا ترى أنَّ المعترض يستنتج من مقدِّمات، يتسلَّمها من المُجيب فرادى، بالتأليف بينها بما يُناقضُ بعضُ أوضاعه، فلو كان العلمُ بها كافياً في حصول العلم الثالث لكان المسلَّمُ لتلك المقدِّمات مطَّلِعاً على تناقض أوضاعه؛ فإنَّ العلمَ بالمقدِّمتين لا يحتاجُ معه حصول العلم الثالث إلى العلم بمقدِّمةٍ أُخرى، ولكن يحتاج إلى أمرٍ آخر هو التأليف بينهما.

المسألة السابعة

فى أن العلم بالمقدمة الكلية هو علم بالنتيجة بالقوة أو بالفعل ؟
 ليس العلم بالمقدمة الكلية بالنتيجة بالفعل؛ لأن النتيجة تشتمل على حدٍ غير
 الذى تشتمل تلك المقدمة عليها، بل ربما كان قريباً من العلم بها بالقوة، فإن من علم
 أن كل واحد من أشخاص الإنسان له قوة التعليم عليم بالقوة أو بنوع قريب من العلم
 بالقوة أن كل واحد من زيد وعمرو كذلك. أما بالفعل فلا؛ فإن من لا يعرف زيدا أصلاً
 لا يعرف مع علمه بهذه المقدمة حاله.

المسألة الثامنة

فى أن الإدراك الحسى أمرٌ زائدٌ على العلم أو هو نفس العلم؟
 المدرك بالحس هو الجزئيات الشخصية، كهذا اللون، وهذا الطعم، لا غير، أما
 اللون والطعم المطلقان فالمدرك لهما العقل الذى يميزهما عن الشخصيات
 المكتنفة بهما، والجزئيات الشخصية لا يمكن أن تدرك بالحدود والبراهين، أو ما يشا
 كليهما، لأنهما يتألفان من التصورات الكلية.
 والشخصيات لا يمكن أن تُقنص بالكلّيات، فإن الشخصيات معرضة للتغير
 والتشتت بالعوارض الزمانية والمكانية، ولا سبيل إلى اقتنائها إلا بالإشارة الحسية أو
 ما يجرى مجراها، والكلّيات بعيدة عن جميع ذلك، والحد والمحدود، والبرهان وما
 عليه البرهان يجب أن يتطابقا ويتناسبا.

ثم إن الاصطلاح العامى والخاصى قد وعا على إطلاق اسم العلم على هذا
 الصنف من الإدراك، ولذلك لا يوصف الحيوانات العجم بالعلم، مع كونها مدركة
 بالحواس، فإذا ن الإدراك الحسى والعلم متباينان.

المسألة التاسعة

فى أن الإدراك إن كان زائداً على العلم فهل يصح إثباته للبارى تعالى أم لا؟
 الإدراك كالجنس للإدراك الحسى والإدراك العلمى، والإدراك الحسى إنما يحصل

بالآلات الجسمانية التي هي الحواس، والإدراك العلمي إنما يحصل للذات العاقلة من غير آلة، ولذلك لا يدرك حس نفسه ولا إحساسه، فإنه لا آلة تتوسط بينه وبينها، ويُدرك الذات العاقلة نفسها وآلاتها وتعلقاتها.

أما الباري - تعالى - فكل من يعتقد أنه جسم أو جسم مباشر للأجسام فقد يمكن له أن يصفه بالإدراك الحسي، وكل من ينزهه عن ذلك فقد ينزهه أيضاً عن هذا الوصف. ولما كان السمع والبصر أطف الحواس وأشدها للعقل عُبرَ بهما عن العلم في كثير من المواضع، كما في قوله، عز من قائل: «وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ»^١ وفي قوله تعالى: «وَتَرَاهُمْ يَنْظُرُونَ إِلَيْكَ وَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ»^٢. وفي غير ذلك من المواضع التي لا يمكن أن تُعدَّ. ولأجله و صفوا الباري - سبحانه - بالسميع والبصير، دون الشام والذائق واللايس، و عنوا بهما العلم بالسموعات والمُبصرات، و فرقوا بين السامع والسميع، والمُبصر والبصير، و جمع ذلك من المباحث اللفظية.

وأكثر المتكلمين يخصون الإدراك بالحسي ويتنازعون في (جواز) وصف الباري - تعالى - به، ثم في المراد منه إذا وصفوه، فيذهب بعضهم إلى الإحساس، وبعضهم إلى العلم بالمحسوسات.

المسألة العاشرة

في أن الإدراك إن لم يكن زائداً على العلم فهل يصح في الباري أن يكون عالماً بالجزئيات على الوجه الذي يعلمها عليه، أم لا يعلمها إلا على وجه كلي؟
أما الإدراك والعلم فقد تقدم الكلام فيهما، وأما علم الباري - تعالى - بالجزئيات ففيه خلاف بين المتكلمين والفلاسفة. وذلك أن المتكلمين قالوا: إن الباري - تعالى - يعلم الحادث اليومي على الوجه الذي يعلم أحدنا أنه موجود في هذا الوقت، ولم يكن موجوداً قبله، ويمكن أن يوجد بعده، أولاً يمكن.

١. القرآن الكريم، سورة الملك، (٦٧) الآية ١٠. ٢. القرآن، الاحراف (٧) الآية ١٩٨.

ثم إذا تبَّهوا بوجوب تغيّر العلم بالمتغيّرات حسب تغيّرها التزموا في صفات الله تعالى - أو في بعضها. فقال القائلون بالاضافات فقط: إن تغيّر الإضافات في الله - تعالى - جائز عند جميع العقلاء، كالمخالفة، والزائفة، والإضافة إلى كل شخص. وقال غيرهم: يجوز أن يكون ذاته محلاً للحوادث، كما يجوز طائفة من الحكماء كونه محلاً قابلاً لصور المعلومات غير المتغيّرة، ومن لم يُجوز التغيّر في صفاته عاند في هذا الموضوع، وأنكر التغيّر اصلاً، وقال: العلم بأن الشيء سيوجد هو العلم بوجوده حين وجد، إلى أمثال ذلك من التمسكات الواهية.

وأما الحكماء، فالظاهريون من المنتسبين إليهم قالوا: إنه - تعالى - عالم بالجزئيات، على الوجه الكلي، لا على الوجه الجزئي.

ف قيل لهم: لا يمكن أن ينكر وجود الجزئيات على الوجوه الجزئية المتغيرة، وكل موجود فهو في سلسلة الحاجة إلى الباري - تعالى - الذي هو مبدأه وعلته الأولى، وعندكم أن العلم التام بالعلّة التامة مستلزم للعلم التام بمعلولها، وأن علم الباري - تعالى - بذاته أتمّ المعلوم.

فأنتم بين أن تعترفوا بعلمه تعالى بالجزئيات على الوجوه الجزئية المتغيرة، وبين أن تقرّوا بانثلام إحدى المقدمات المذكورة، إذ من الممتنع أن يُستثنى من الأحكام الكلية العقلية بعض جزئياتها الداخلة فيها، كما يُستثنى من الأحكام التلقائية بعضها، لتعارض الأدلة السمعية. فهذه هي المذاهب المشهورة.

وأما التحقير في هذا الموضوع فيحتاج، كما قيل، إلى لطف قريحة، ولتقدّم لبيانه ما نحتاج إليه، فنقول: إن تكثر الأشياء إما أن يكون بحسب حقائقها، أو يكون بحسب تعددها مع اشتراكها في حقيقة واحدة، والكثرة المتفكّقة الحقيقة إما أن تكون آحادها غير قارة، أي لا توجد معاً، أو تكون قارة، أي توجد معاً.

والأوّل من هذين القسمين لا يمكن أن يوجد إلا مع زمان أو في زمان؛ فإنّ العلة الأولى للتغيّر على هذا الوجه في الوجود هي الموجود غير القارّ لذاته الذي

يتصوّرُ ويتجدّدُ على الاتّصال، وهو الزّمان، ويتغيّرُ بحسبه ما هو فيه أو معه، تغيّراً على الوجه المذكور.

والثّانى لا يمكنُ أن يوجد إلا فى مكان أو مع مكان، فإنّ العلّة الأولى للتكرّر على هذا الوجه فى الوجود هى الموجودُ الذى يقبل الوضع لذاته، أى يمكن أن يُشارَ إليه إشارةً جسّيةً، ويلزمه التجزئى بأجزاء مختلفة الأوضاع بالمعنى المذكور وبالمعنى الذى يكونُ لبعض الأجزاء إلى بعض نسبةً، بأن يكون فى جهةٍ من الجهات منه، وعلى بُعدٍ من الأبعاد دونَ تلك الجهة والبعد، وكلّ موجود يكونُ شأنه كذلك فهو مادى.

والطبائع المعقولة إذا تحصّلت فى أشخاص كثيرة تكون الأسباب الأولى لتعيّن أشخاصها وتشخصّها هى إمّا الزّمان، كما للحركات، أو المكان، كما للأجسام، أو كلاهما، كما للأشخاص المتغيّرة المتكرّرة الواقعة تحت نوع من الأنواع.

وما لا يكون مكانياً ولا زمانياً فلا يتعلّقُ بهما، ويتنفّرُ العقل من إسناده إلى أحدهما، كما إذا قيل: الإنسانُ من حيث طبيعته الإنسانيّة متى يوجد أو أين يوجد، أو كون الخمسة نصفُ العشرة فى أى زمان يكونُ وفى أى بلدة يكون، بل إذا تعيّن شخصٌ منها، كهذا الإنسان أو هذه الخمسة والعشرة فقد يتعلّقُ بهما بسبب تشخصهما.

وكونُ الأشخاص المتنفّعة الحقيقة زمانياً أو مكانياً لا يقتضى كونَ المختلفة الحقائق غيرَ زمانىٍّ وغيرَ مكانىٍّ، فإنّ كثيراً منها يوجد أيضاً متعلّقاً بالزمان والمكان، كالأجرام العلوية بأسرها وكماليات العناصر السفلية.

إذا تفرّرَ هذا فلنعمد إلى المقصود ونقول: إذا كان المُدرِكُ أمراً متعلّقاً بزمانٍ أو مكانٍ، فإنّما تكونُ هذه الإدراكاتُ منه بألّة جسمانيّة لا غيرٍ؛ كالحواس الظاهرة، والباطنة، أو غيرها، فإنّه يدركُ المتغيّرات الحاضرة فى زمانه ويحكمُ بوجودها، ويفوّه ما كان فى زمان غير ذلك الزّمان ويحكمُ بعدمه، بل يقول: إنّه كان، أو سيكون، وليس الآن؛ ويدركُ المتكثّرات التى يمكنُ له أن يُشيرَ إليها ويحكمَ عليها بأنّها فى أى جهةٍ منه وعلى أىّ مسافةٍ إن بعد عنه.

وأما المُدْرِكُ الذي لا يكون كذلك، ويكون إدراكه تاماً فإنه يكون مُحِيطاً بِالْكُلِّ، عالماً بأنَّ أيَّ حادث يوجد، في أيِّ زمان من الأزمنة، وكم يكون من المدة بينه وبين الحادث الذي يتقدّمه أو يتأخّر عنه، ولا يحكمُ بالعدم على شيء من ذلك، بل بِدَلِّ ما يحكمُ المُدْرِكُ الأوَّلُ بأنَّ الماضي ليس موجوداً في الحال، يحكمُ هو بأنَّ كل موجود هو في زمان معيّن لا يكون موجوداً في غير ذلك الزمان من الأزمنة التي [تكون] قبله أو بعده، ويكونُ عالماً بأنَّ كلَّ شخص في أيِّ جزء يوجد من المكان، وأيُّ نسبة تكون بينه وبين ما عداه، ممّا يقع في جميع جهاته، وكم الأبعادُ بينها جميعاً على الوجه المطابق للوجود، ولا يحكمُ على شيء بأنه موجود الآن أو معدوم، أو موجود هناك أو معدوم، أو حاضر أو غائب؛ لأنه ليس بزمانيّ ولا مكانيّ، بل نسبةً لجميع الأزمنة والأمكنة إليه نسبةً واحدة.

وإنمّا يختصُّ بالآن أو بهذا المكان أو ذلك المكان، أو بالحضور والغيبة، أو بأنَّ هذا الجسم قداميّ أو خلفيّ أو تحتيّ أو فوقيّ من يقع وجوده في زمان معيّن أو مكان معيّن. وعلمه - تعالى - بجميع الموجودات أتم العلوم وأكملها، وهذا هو المفسّرُ بالعلم بالجزئيات على الوجه الكلي، وإليه أشير بطيِّ السماوات التي هي جامعةً الأمكنة والأزمنة كلها كطيِّ السّجّل للكتب؛ فإنَّ القارئ للسّجّل يتعلّق نظره بحرف حرف على الولا، ويغيب عنه ما تقدّم نظره إليه أو تأخّر عنه. وأما الذي بيده السّجّل مطوّباً يكونُ نسبتُهُ إلى جميع الحروف نسبةً واحدة، ولا يفوته شيء منها.

وظاهرٌ أنّ هذا النوع من الإدراك لا يمكنُ إلاّ لمن يكون ذاته غيرَ زمانيّ وغير مكانيّ، ويدرك لابلّة من الآلات ولا بتوسط شيء من الصّور، ولا يمكنُ أن يكون شيء من الأشياء، كليّاً كان أو جزئياً، على أيِّ وجه كان، إلاّ وهو عالمٌ به، فلا تسقط من ورّقه إلاّ وهو يعلمها، ولا حَبّة في ظلمات الأرض، ولا رطب ولا يابس، إلاّ وجميعها مثبتٌ عنده في الكتاب المبين^١. الذي هو دفترُ الوجود، فإنَّ وجودَ كلِّ

١. منقّس من القرآن الكريم، سورة الانعام (٦)، الآية ٥٩.

شيء - مما مضى أو حضر أو يستقبل، أو يوصف بهذه الصفات، على أي وجه كان - مثبت في جوهر عقلي يُعبّر عنه بالكتاب المبين. أما العلم بالجزئيات على الوجه الجزئي المذكور فهو لا يصح إلا لمن يدرك إدراكاً حسيّاً، بألة جسمانيّة، في وقت مُعيّن و مكان مُعيّن.

وكما أنّ الباري - تعالى - يقال: إنّه عالمٌ بالمذوقات، والمشمومات، والملبوسات؛ ولا يقال: إنّه ذائق، أو شام، أو لامس، لانه مُنزّه عن أن تكون له حواس جسمانيّة، ولا يثلم ذلك في تنزيهه بل يؤكّده، فكذا نفى العلم بالجزئيات المشخّصة على الوجه المدرك بالآلات الجسمانيّة عنه لا يثلم في تنزيهه بل يؤكّده، ولا يوجب ذلك تغييراً في ذاته الوجدانيّة ولا في صفاته الذاتيّة التي يدركها العقول، إنّما يوجب التغيّر في معلوماته ومعلولاته والإضافات التي بينه وبينها فقط. فهذا ما عندي من التّحقيق في هذا الموضوع^١.

المسألة الحادية عشرة

في أنّ العلم هل يصحّ أن يكون مؤثراً كالقوة أم لا؟

الإيجاد هو إصدار وجود الشيء عن علته، و العلم، كما سبق بيانه، هو حضوره عنده. وإذا كان الشيء قد صدر وجوده عن الشيء فقد حضر عنده، فيكون باعتبار الصدور عنه مقدوراً له، وباعتبار الحضور عنده معلوماً له. والجهة التي باعتبارها صدر تسمّى بالقدرة، والتي باعتبارها حضر تسمّى بالعلم. والاعتباران عقليّان مُضافان إلى شيء واحد من جهتين، إحداهما الفعل، ولم يتكثّر المتضائفان بسببه. والقول بأنّ أحدهما هل يصحّ أن يُضاف إليه الآخر من تلك الجهة التي هو عليها قولٌ باطلٌ، وهو بمنزلة أن يقال للأب جلس مقابلاً لابنه: «هل الأب من جهة الأبوة هو

١. نقل هذه المسألة عن هذا الكتاب الميرالدماضي «القبسات» ص ١٢؛ و صدرالدين الدشتكي الشيرازي في «الحقائق المحمدية» في إثبات الباري و صفاته، والملا صدرا الشيرازي في «الاسفار» ج

المقابل، وتكثر العلم والقدرة إنما حصل^١ في الموجودات الممكنة، ففاسد العقول مبدأها الأول عليها، ووصفته بالعلم والقدرة. والتنزيه أن يقال: «سبحان رب العزة عما يصفون»^٢.

و فرق بين القدرة وبين الإيجاد أو التأثير؛ فإن القدرة لا تقال إلا عند كون المؤثر بحيث يصح عنه التأثير؛ والإيجاد والتأثير يعم ذلك، ويشمل كون الموجد أو المؤثر بحيث يجب عنه الإيجاد أو التأثير؛ وإذا لحظ الإيجاد من غير اعتبار العلم والإرادة فالأولى أن يوصف بالقدرة؛ فإن الإيجاد عندهما يصح، وعند العلم والإرادة يجب.

المسألة الثانية عشرة

في أن العلم وإن لم يكن مؤثراً كالقدرة فهل يصح أن يكون مخصصاً

كالإرادة أم لا

الإرادة في الحيوان هو شوق إلى حصول المراد، أو داع يدعو إلى تحصيله لما يتخيل أو يتعقل من ملائمته. ولما كان دأب العقلاء أن يصفوا بارتهم بما هو أشرف طرفي التقيض، وحسبوا أن كل ما يوجد بإرادة يكون أشرف مما يصدر الفعل عنه من غير إرادة، فوصفوه - تعالى - بالإرادة، وهي أخص من العلم ومترببة عليه، لأن كل ما لا يعلم لا يمكن أن يراد، وقد يعلم ما لا يريد.

والمتكلمون ذهبوا إلى إثباتها، فمنهم من قال: إنها صفة زائدة على العلم، قديمة أو محدثة، يتخصص بها المراد من المعلوم. ومنهم من قال: إنها علم خاص بما في وجود المخلوقات، من المصالح الزاجعة إليهم، وهو الداعي إلى الإيجاد.

والحكما زعموا أنها العلم بنظام الكل على الوجه الأتم، وإذا كان القدرة والعلم شيئاً واحداً مقتضياً لوجود الممكنات على النظام الأكمل، كانت القدرة والعلم والإرادة شيئاً واحداً في ذاته، مختلفاً بالاعتبارات العقلية المذكورة^٣.

١. الاصل: ويكثر العلم والقدرة ماحصل، والمتن مطابق لما في التيسات ص ٢١٣.

٢. التيسات، ص ٢١٣ والحقائق المحمدية.

٣. الصافات، الآية ١٨٠.

المسألة الثالثة عشرة

فى أن العلم بحقيقة العلة هل يلزم العلم بالمعلول أو لا؟
العلمُ التامُّ بالعلَّة غيرُ العلمِ بالمعلول من حيثُ هى علةٌ فقط التى هى العلمُ بذاتِ
العلَّة من حيثُ لها إضافةٌ ما إلى معلولها، والإضافةُ لا تتحقَّقُ إلَّا بعدَ العلمِ
بالمتضائفين. فإذا، العلمُ من هذه الجهة بالعلَّة يستلزمُ العلمُ بالمعلول من حيثُ إنَّه
ذاتٌ مُضافةٌ إلى علَّتِها من جهةِ المعلوليَّة.

وأما العلمُ التامُّ بالعلَّة، بأن يعلمُ ذاتَ العلةِ وماهيَّتها، ولوازمها وملزوماتها، و
عوارضها ومعروضاتها، وما لها فى نفسها، ومالها بالقياس إلى الغير، فلا شكَّ فى أنَّ
هذا العلمُ يستلزمُ العلمُ التامُّ بالمعلول، فإنَّ ماهيةَ المعلول من جملةِ لوازمِ العلةِ
التامة. وههنا علمٌ آخرٌ ناقصٌ بالعلَّة، لا من حيثُ هى علةٌ، بل من حيثُ كونها ماهيةً و
حقيقةً، من غير أن يعرفَ لوازمها وعوارضها؛ وذلك لا يوجبُ علماً بالمعلول، لا
تاماً ولا ناقصاً.

المسألة الرابعة عشرة

فى أن علمه - سبحانه - هو ذاته أو لازمُ ذاته، و هل هو لازم واحد،

أو لوازم كثيرة مترتبة أو دفعة؟

لا أحسبُ أن يحتاجُ من وقف على ما مضى ممَّا أوردناه إلى هذا السؤال؛
والجوابُ أنَّ علمه - تعالى - بالوجه المحقَّق هو ذاته، وبالوجه المحمول على الصُّور
والإضافات هو لوازم كثيرة مترتبة، كما عليه الوجودُ كُلُّه.

المسألة الخامسة عشرة

فى أن كونه تعالى حياً هل يرجع إلى كونه تعالى عالماً

أو هو وصفٌ زائدٌ على ذلك؟

المستندُ فى إثباتِ الحياة هو الذى ذكرناه، وهو أنَّ العقلاء قصدوا وصفه - تعالى -
بالطرف الأشرف من طرفى التقيض، ولما وصفوه - تعالى - بالعلم والقدرة، ووجدوا

كَلَّ مَا لِحَايَةِ لَهُ مَمْتَنَعِ الْإِتِّصَافِ بِهِمَا وَصَفُوهُ بِالْحَيَاةِ، لَا سَيِّمًا وَهِيَ أَشْرَفُ مِنْ أَلَّذِي هُوَ ضِدُّهَا عِنْدَهُمْ.

وَنَعَمْ مَا قَالِ عَالِمٍ مِنْ أَهْلِ بَيْتِ النَّبُوَّةِ، صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ أَجْمَعِينَ: «هَلْ يُسَمَّى عَالِمًا وَقَادِرًا، إِلَّا لِأَنَّهُ وَهَبَ الْعِلْمَ لِلْعُلَمَاءِ وَالْقُدْرَةَ لِلْقَادِرِينَ. فَكُلُّ مَا مَيَّزْتُمُوهُ بِأَوْهَامِكُمْ فِي أَدَقِّ مَعَانِيهِ، فَهُوَ مَخْلُوقٌ مُصْنُوعٌ مِثْلِكُمْ، مَرْدُودٌ إِلَيْكُمْ. وَالْبَارِي - تَعَالَى - وَاهِبُ الْحَيَاةِ وَمُتَدَدُ الْمَوْتِ، وَلَعَلَّ التَّمَلُّ الصَّفَاغَ تَوَهَّمُ أَنْ لِلَّهِ - تَعَالَى - زِيَانِينَ، كَمَا لَهَا، فَإِنَّهَا تَتَصَوَّرُ أَنَّ عَدَمَهُمَا تُقْصَانُ لِيَمَنَ لَا تَكُونَانِ لَهُ»^١. هَكَذَا حَالُ الْعُقَلَاءِ فِيمَا يَصْفُونَ اللَّهَ - تَعَالَى - بِهِ فِيمَا أَحْسِبُ، وَإِلَى اللَّهِ - تَعَالَى - الْمَفْزَعُ.

المسئلة السادسة عشرة

فِي أَنَّ كَوْنَهُ - تَعَالَى - مُرِيدًا يَرْجِعُ إِلَى كَوْنِهِ عَالِمًا أَوْ هُوَ أَمْرٌ زَائِدٌ عَلَيْهِ؟
كَانَ الْجَوَابُ مِنْهُ جَاءَ فِي الْمَسْأَلَةِ الثَّانِيَةِ عَشْرَةَ.

المسئلة السابعة عشرة

فِي أَنَّ الْكَلَامَ زَائِدٌ عَلَى الْعِلْمِ أَوْ هُوَ نَفْسُ الْعِلْمِ؟

الْكَلَامُ فِي الْأَصْلِ هُوَ الْمُؤَلَّفُ مِنَ الْحُرُوفِ الْمَسْمُوعَةِ الدَّالَّةُ بِالْوَضْعِ عَلَى مَا قَصِدَ دَلَالَتُهُ عَلَيْهِ، لِيَحْصَلَ التَّفَاهُؤُ بَيْنَ أَشْخَاصِ النَّوْعِ، وَوَجُودُهُ لَا يَحْصُلُ إِلَّا بَعْدَ الْعِلْمِ بِالْمَعَانِي وَتَقْدِيرِ تَرْتِيبِ أَجْزَاءِ الْمُؤَلَّفِ فِي الذَّهْنِ، حَتَّى يُمْكِنَ أَنْ يُؤَلَّفَ الْكَلَامُ مِنْهَا، فَبَعْضُ النَّاسِ، كَالْمُنْطَقِيِّينَ، يَطْلُقُونَ اسْمَ الْكَلَامِ عَلَى ذَلِكَ التَّقْدِيرِ فِي الذَّهْنِ، وَبَعْضُهُمْ يَطْلُقُونَ عَلَى ذَلِكَ الْعِلْمِ.

وَالْمُتَكَلِّمُونَ يَصْفُونَهُ - تَعَالَى - بِالْكَلَامِ، لِرُؤُودِ الشَّرِيعَةِ بِذَلِكَ؛ إِذْ لَوْلَاهُ لَمَّا تَوَهَّمُ

١. هذه المسئلة منقولة في «مقتبس الاثر في شرح الباب الحادي عشر»، تأليف محمد هادي الطبرسي من تلامذة المجلس الثاني، في نسخة مكتوبة في سنة ١١٢١ هـ وفي «الحقائق المحمدية» للسيد ضدراالدين الشيرازي، وفي «القبسات» ص ٢٢٨.

العوامِّ الوحى؛ فمن قائل: إنه هو العلم، ومن قائل بأنه زائد على العلم، قديم، غير مؤلف ولا مسموع. ومن قائل: إنه زائدٌ مُحدَثٌ أو قديمٌ مؤلف ليس بمسموع لكن يطابقه المسموع. ومن قائل: إنه مؤلف مسموع. والذين يقولون مع ذلك بأنه قديم لا يفكرون في معنى قولهم.

المسألة الثامنة عشرة

فى أنه تعالى يصح وصفه بأنه متكلم أزلاً أم لا؟

القائلون بقدّم الكلام يحكمون بصحته و وقوعه. والقائلون بحدوثه يحكمون بامتناعه، والكتب الكلامية مشحونة بهذه المباحث وأمثالها.

المسألة التاسعة عشرة

فى أن علم البارئ تعالى إن صح أن يكون مؤثراً فهل يصح أن يكون

علمة سبباً لوجود الممكنات كلها و يتحقق الجبرُّ أولاً يلزم ذلك؟

قد مرّ الكلام فى صحة مؤثريّة العلم و امتناعه. أمّا مسألة الجبر و إن طال الكلام فيها فليست بذلك الطول، و ذلك أنّ الحيوانَ لاشكّ أنّه قد يصدرُ عنه أفعال لا شعورَ له بها، فضلاً عن القدرة عليها والإرادة بها، و ذلك كالتموُّ وهضم الغذاء وأمثاله؛ و قد يصدرُ عنه أفعال يشعرُ بها ولكن ليست بإرادته، كنومه و يقظته و تنفّسه مطلقاً، لا من حيث وقوعها فى زمان بعينه، بل عرضه و زواله عنه. و قد يصدرُ عنه أفعال يشعرُ بها و تصدرُ عنه بحسبِ قصده إلى تلك، وصحة صدورها عنه غير قصده إليها، لأنّه ربّما يصحُّ صدورُ فعل عنه لا يقصده، و ربّما يقصدُ أمراً ولا يصحُّ صدورُ عنه.

و صحة الصدور والأصدور هو المسمّى بالقدرة، و هى لا تكفى فى الصدور، إلّا بعد أن يترجح أحدُ الجانبين على الآخر، و التّرجيحُ إنّما بالقصد الذى يُسمّى بالإرادة أو بالدّاعى. و عند القدرة والإرادة يجبُ الصدورُ، و عند فقد أحدهما أو كليهما يمتنعُ الصدورُ^١.

ولا تُضغِ إلى كلام يقول: بصدْرُ الفعل من القادر من غير ترجيح أحد الطرفين، متمسكاً بأمثلة جزئية؛ فإنَّ الترجيح غير العلم بالترجيح، وإنَّه إنَّما يحتاج إلى وجود الترجيح لا إلى العلم به. فكلُّ فعل بصدْرٍ عن فاعل بسبب حصول قدرته وإرادته فهو باختياره، وكلُّ ما لا يكون كذلك فهو ليس باختياره.

وسؤال السائل: إنَّه بعد حصول القدرة والإرادة هل يقدر على التَّرك، كقول من يقول: الممكن بعد أن يوجد هل يمكن أن يكون معدوماً حال وجوده؛ ومُحال أن تكون قدرته إنَّما تحصل له بقدرته، وإلا لتسلسل.

وأما الإرادة فربما تحصل له بقدرة وإرادة سابقة، كالمتروى في طلب أصلح الوجوه، فإنَّه بعد علمه بالوجوه يقصد إلى فرض وقوع واحد واحد منها يفكره، الذي بصدْرٍ عنه أيضاً باختياره، لينكشف الصَّلاح والفسادُ فيها، فيحصل له الإرادة بما يراه أصلح.

وهذه الإرادة مكتسبة له. أمَّا أسباب كسبها، وهي القدرة على الفكر وإرادته والعلوم السابقة، فبعضها يحصل أيضاً بقدرة وإرادة، لكنَّها لا تتسلسل، بل تنقُف عند أسباب لا تحصل بقدرته وإرادته. ولا شك أنَّ عند حصول الأسباب يجب الفعل وعند فقدانها يمتنع.

والذي ينظر إلى الأسباب الأول ويعلم أنَّها ليست بقدرة الفاعل ولا بإرادته يحكم بالجبر. وهو غير صحيح مطلقاً؛ لأنَّ السبب القريب للفعل هو قدرته وإرادته. والذي ينظر إلى السبب القريب يحكم بالاختيار. وهو أيضاً ليس بصحيح مطلقاً، لأنَّ الفعل لم يحصل بأسباب كلها مقدورة ومرادة. والحق ما قاله بعضهم [عليهم السلام]: ولا حبر ولا تفيض ولكن أمر بين أمرين،^١

١. التوحيد، للصدوق، باب نفى الجبر والتفويض (٥٨): عن المغضَّل عن أبي عبدالله عليه السلام قال: ولا جبر ولا تفويض ولكن أمر بين أمرين. قال: مثل ذلك مثل رجل رأته على مصيبة، فنهيته، فلم ينته، فتركته، ففعل تلك المعصية؛ فليس حيث لم يقبل منك كنت أنت الذي أمرته بالمعصية.

وأما في حقّ الله تعالى، فإن أثبت له قدرة وإرادة متباينتان لزم ما يلزم ههنا من غير إمكان نقص،^١ لكن صدور أفعاله - تعالى - عنه ليس موقوفاً على كثرة، إنّما هي سبب وجود الكثرة، فلا يتصور هناك إيجاب ولا اختيار.

المسألة العشرون

في عنايته ولطفه وهدايته

عنايته علمه بنظام الكلّ على ما هو عليه و نظام أمور كلّ جزءٍ نظاماً تابعاً لذلك النظام و داخلاً فيه. ولطفه تصرّفه في جميع الذوات والصفات دائماً تصرفاتٍ كليّة و جزئية من غير شعور غيره بذلك. وهدايته هبته الشّعور لكلّ ذى شعور بما هو اليقّ به، ليطلّبه، دون ما هو ليس اليقّ به.

المسألة الحادية والعشرون

في معنى حكمته وجوده تعالى

حِكْمَتُهُ: إيجاده الموجودات على أحكم وجه وأقننه، و سوق ما هو ناقص منها من مبدأها إلى كمالها، سوقاً ملائماً لها. و جودة: فيضاً الخبير عنه، من غير بخل و منع و تعويض، على كلّ من يقدر أن يقبله، بقدر ما يقبله. والقائلون بالصفات المختلفة اختلفوا في أنّ الصفات أقدم من غيرها. فقال بعضهم: العلم أقدم، لأنّ القدرة تتعلق بما يعلم إمكان وقوعه، لا غير. و قال بعضهم: القدرة أقدم، لأنّ المعلوم ما لم يصدر عنه لم يمكن تعلّق العلم به. و قال قوم: الجود أقدم، لأنّ الصفات إذا كانت مُغايرة للذات كانت صادرة عنه، وإلا صدأ هو الجود؛ و كلّ هذه المباحث هوساً.

المسألة الثانية والعشرون

في معنى قدرته و فاعليته

قد أتضح لك ممّا مرّ أنّ القُدرة تقتضى صحّة الصدور، والفاعليّة تقتضى وقوع

الصدور، وإنما يتحقق الوقوع بانضمام الإرادة إلى القدرة، وإنما يتحقق الوقوع بانضمام الإرادة إلى القدرة.

المسألة الثالثة والعشرون

في معنى أزليته و وحدانيته

أزليته: إثبات السابقة له على غيره ونفي المسبوقية. ومن تعرض للزمان أو الدهر أو السرمديّة في بيان الأزليّة فقد ساق مع غيره في الوجود. و وحدانيته: هي نفي ما عداه معه؛ فإن كل كثرة محتاجة إلى آحاد هي مبادئها. والمبدأ الأول الذي لا مبدأ له مُحال أن يكون فيه كثرة أو معه كثرة بوجه من الوجوه، وإلا لكان له مبدأ، فلم يكن هو مبدأ، وقد فرض مبدأ. هذا خُلف.

المسألة الرابعة والعشرون

في أن جميع صفاته حقيقية أو كلها سلبية أو اضافية

أو تنقسم صفاته إلى القسمين المذكورين؟

الصفة أمر يُعقل للشئ ولا يمكن أن يُعقل إلا معه وله، كما أن العرض شئ يوجد في موضوع ولا يمكن أن يوجد إلا فيه، ولا يلزم من أن يُعقل أمر للشئ [أن] يكون ذلك الأمر موجوداً في نفس الأمر وإن لم يُعقل، يدل على ذلك قولهم في رسم المضاف: «إنه الأمر الذي يُعقل بالقياس إلى غيره، ولا يكون له وجود سوى معقوليته بالقياس إلى غيره».

فالصفات الحقيقية: هي التي تعلقها العقول عند مقايسة غيره [تعالی] به، وكلها ثابتة في العقل، موقوفة على وجود الغير على المقايسة بينه وبين الغير. وأما الصفات الإضافية فهي شئ آخر، وكأنه يحتاج فيها إلى شئ زائد على المقايسة المذكورة؛ مثلاً، الحياة تُعقل عند اعتبار صحة القدرة والعلم له، وليست بالإضافة إلى شئ يكون بازائه، فهذه مقايسة بالعلم والقدرة. وأما الإضافية فككونه خالقاً ورازقاً، فإنهما يُعقلان بالإضافة إلى مخلوق و مرئوب يكونان بإزائه.

والسُّلُوبُ أيضاً اعتباراتٌ عقليةٌ بالمقايسة إلى أشياء لا وجودَ لها؛ ولا يلزمُ من الاتِّصافِ بالأَنْواعِ الثلاثة تركُّبٌ ولا كثرةٌ؛ وإذا نقص ما عداه عنه لم يثبت صفةٌ، لا حقيقيَّة، ولا إضافيَّة، ولا سلبية، وذلك النَّقصُ هو التَّوْحِيدُ؛ وما يكونُ في نفس الأمر من غير تعقُّل النَّقص هو الوحدة.

قال رضى الله عنه: وينبغي أن نتكلّم في هذه المسائل على سبيل الاختصار، ليعرف صحّة ما ذكرناه، من أنّ هذه المسائل تنفرع على هذا الأصل الذى قدّمناه. أقول: الأصل الذى تمهد في هذا الباب مُستغنٍ عن إيراد هذه المسائل، وإنّما أوردت هذه المسائل، اقتفاءً لكلام أهل البحث في هذه المسائل. ولنختم الكلام ههنا، والله وليّ التوفيق، والحمد لله و صلواته على محمّد وآله، والسّلام على من اتبع الهدى.

مباحثات بين الطوسيّ والكاتبيّ

< ١ > رسالة في إثبات واجب الوجود

لنجم الدّين عليّ بن عمر الكاتبيّ القزوينيّ دبيران

﴿ بسم الله الرحمن الرحيم ﴾

أما بعد حمد الله والثناء عليه بما هو أهله ومستحقه، والصلاة على نبيه محمد وآله فهذه رسالة، حررتّها بالتماس من شاركتهم في البحث من العلماء - أدام الله فضائلهم - في مباحث تتعلق بالبرهان الذي ذكره الأوائل في إثبات موجود واجب لذاته. اعلم أنّ الأوائل قالوا في إثبات هذا المطلوب العظيم: لا شك في وجود موجود، فذلك الموجود إن كان واجباً لذاته فقد حصل المطلوب، وإن كان ممكناً لذاته فقد افتقر إلى مؤثر.

فذلك المؤثر إن كان واجباً لذاته فقد حصل المرام أيضاً، وإن كان ممكناً لذاته افتقر إلى مؤثر. فذلك المؤثر إن كان نفس ما كان أثراً له لزم الدور، وإنه محال، لأنه حينئذ يتوقّف كلّ منهما على الآخر، لوجوب تقدّم المؤثر بالذات على الأثر، ويلزم عنه تقدّم كلّ واحد منهما على نفسه، لأنّ الموقوف على الموقوف على الشيء موقوف على ذلك الشيء.

وإن كان ذلك المؤثر شيئاً آخرَ غيرَ ما هو أثرُ له، فلا يخلو: إما أن ينتهي إلى موجود واجب لذاته؛ أو يتسلسل إلى غير النهاية. والأوّل فيه حصول المطلوب أيضاً؛ والثاني باطل، وإلا حصل مجموع مركّب من أفراد متناهية، ولو كان كذلك لكان ممكناً لذاته، لافتقاره إلى أجزائه التي هي غيرُه، ووجوب استلزام الافتقار إلى الغير إمكان المفتقر. وكلّ ممكّن لا يحد له من مؤثر، فذلك المجموع مؤثر، فذلك المؤثر إما أن يكون نفسه، أو أمراً داخلياً فيه، أو أمراً خارجاً عنه. والأوّل مُحال؛ لوجوب تقدّم المؤثر بالذات على الأثر وامتناع تقدّم الشيء على نفسه. والثاني أيضاً مُحال، لأنّ المؤثر في المجموع مؤثر في كلّ جزء من أجزائه، فلو كان أحد أجزاء ذلك المجموع مؤثراً في ذلك المجموع لزم أن يكون مؤثراً في نفسه ومؤثراً فيما هو مؤثر فيه، وكلّ منهما مُحال؛ أمّا الأوّل فلا متناع تقدّم الشيء على نفسه، وأمّا الثاني فلا استلزامه الدور، وقد أبطلناه. ولما بطل القسمان الأوّلان تعيّن الثالث؛ وهو أن يكون انمؤثر في ذلك المجموع أمراً موجوداً خارجاً عن ذلك المجموع، والخارج عن جملة الممكنات لا يكون ممكناً لذاته، وإلا لكان داخلياً فيه، بل خارجاً عنه، وهو المطلوب.^١

واعلم أنّ هذا الإيراد ليس وارداً على النظم الطبيعي، لأنّ حاصله يرجع إلى أنّه لو لم يكن شيء من ذلك الموجود ولا مؤثره ولا مؤثر مؤثره واجباً لذاته، يلزم أخذ الأمور الثلاثة، وهو إما الدور، أو وجود واجب موجود لذاته، أو التسلسل. والأوّل والثالث باطلان، وفي الثاني حصول المطلوب.

فنقول: لا يُسَلَّم أنّ في الثاني حصول المطلوب، فإنّه لا يلزم من وجود موجود واجب لذاته - على تقدير أن لا يكون شيء مما ذكرتم من الأمور الثلاثة واجباً لذاته - وجود موجود واجب لذاته في نفس الأمر. والمطلوب هو الثاني لا الأوّل، وأمّا الثالث

١. إلى هنا ينتهي ما رواه المؤلف عن الحكماء القدماء من البرهنة على إنبات وجود واجب الوجود، و سوف يبدأ ما يلي ذلك بالإدلاء برأيه ومناقشاته لهذا البرهان، ثمّ بيان ما يرتأيه من البرهنة على المطلوب.

فلا تَسَلَّمْ أَنَّهُ بَاطِلٌ.

وما ذكره لإبطاله لا يدلُّ على ذلك، لأنَّهم جعلوا من لوازم التسلسل كونَ المجموع الحاصل من أفراده الغير المتناهية مُمكنًا لذاته. ومن لوازم إمكان ذلك المجموع افتقاره إلى المؤثر، ومن لوازم افتقاره إلى المؤثر أن يكونَ مؤثراً: إمَّا نفس ذلك المجموع، أو أمراً داخلياً فيه، أو أمراً خارجاً عنه. وإذا كان كذلك فلا بدُّ من إبطال كُلِّ واحد من هذه الأمور الثلاثة حتَّى ينتفى إمكان ذلك المجموع ويلزم من انتفائه انتفاء التسلسل، لكنَّهم ما فعلوا ذلك؛ بل أبطلوا الأمرين الأوَّلين.

وأما الأمر الثالث، فقالوا: إنَّ الخارج عن جملة المُمكِنات يكون موجوداً واجباً لذاته، وهو قولٌ حقٌّ، ولكن لماذا يلزم منه [أن يكونَ الخارج عن هذا المجموع واجباً لذاته؟ وإمَّا يلزم ذلك أن لو كان] جملة المُمكِنات الموجودة واقعةً فى هذه السلسلة. وذلك غير معلوم؛ لاحتمال حصول سلاسل فوق واحدة، كُلُّ واحدة منها تشتمل على بعض المُمكِنات الموجودة فقط، لا على كُلِّها، سلَّمتنا ذلك، لكن من البين أن كون الخارج كذلك لا يدلُّ على إبطاله. وإذا لم يُبطلوا لازماً من لوازم كون ذلك المجموع مُمكنًا لا يلزم انتفاء إمكان ذلك المجموع، لجواز أن يكون لازم إمكان ذلك المجموع هو ذلك اللازم فقط.

وأنا أقول: الطريق فى ذلك - بعد إثبات صدق الشرطيَّة القائلة بأنَّه لو لم يكن ذلك الموجود ولا مؤثراً ولا مؤثراً مؤثراً واجباً لذاته، يلزم أحدُ الأمور الثلاثة. وهو إمَّا الدور، أو وجود موجود واجب لذاته، أو التسلسل الواحد إن كان جملة المُمكِنات الموجودة واقعةً فى سلسلة واحدة، أو أكثر من التسلسل الواحد إن لم يكن كذلك - أن يقال: يلزم من صدق هذه الشرطيَّة أن يكونَ فى الوجود موجود واجب لذاته، لأنَّ اللازم فيها إن كان هو الدور، والدور باطل، فينتفى ملزومه ويلزم من انتفائه أن يكون ذلك الموجود أو مؤثراً أو مؤثراً مؤثراً واجباً لذاته.

وإن كان موجوداً واجب لذاته، فيردُّ إمَّا فى اللازم أو فى الملزوم، ليحصل منه

وجودٌ موجودٍ واجبٍ لذاته.

[وَنَقُولُ - إِنَّ ذَلِكَ الْمَوْجُودَ أَوْ مُؤَثَّرَهُ أَوْ مُؤَثِّرَ مُؤَثَّرِهِ إِنْ كَانَ وَاجِبًا لِدَاتِهِ فَقَدْ حَصَلَ الْمَطْلُوبُ؛ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ شَيْءٌ مِنْهَا وَاجِبًا لِدَاتِهِ لَزِمَ أَيْضًا وَجُودُ مَوْجُودٍ وَاجِبٍ لِدَاتِهِ لِنَحْقِيقِ مَلْزُومِهِ حِينَئِذٍ،] [لَأَنَّ لَزِمَ هَذَا التَّقْدِيرِ إِنْ كَانَ وَاجِبَ الْوُجُودِ لِدَاتِهِ فَظَاهِرٌ. وَإِنْ كَانَ هُوَ الدَّورُ - وَإِنَّهُ مُنْتَفٍ - فَيَنْتَفِي ذَلِكَ التَّقْدِيرُ.

وَإِنْ كَانَ هُوَ التَّسْلُسُ وَاحِدًا كَانَ أَوْ أَكْثَرَ - مِنَ الْأَفْرَادِ الْغَيْرِ الْمُتَنَاهِيَةِ مُمْكِنًا - فَيَكُونُ ذَلِكَ التَّقْدِيرُ - أَعْنَى أَنْ لَا يَكُونُ ذَلِكَ الْمَوْجُودُ أَوْ مُؤَثَّرَهُ وَ مُؤَثِّرَ مُؤَثَّرِهِ وَاجِبًا لِدَاتِهِ - مُسْتَلْزِمًا لَكُونَ ذَلِكَ الْمَجْمُوعِ مُمْكِنًا، وَإِمَّا كَانَ ذَلِكَ الْمَجْمُوعُ مُسْتَلْزِمًا لِأَنَّ تَكُونَ عِلَّتَهُ إِمَّا نَفْسَهُ، أَوْ أَمْرًا دَاخِلًا فِيهِ، أَوْ أَمْرًا خَارِجًا مِنْهُ. كُلُّ ذَلِكَ عَلَى الْوَجْهِ الَّذِي مَرَّ.

ثُمَّ بَعْدَ ثَبُوتِ هَاتَيْنِ الْمُلَازِمَتَيْنِ - أَعْنَى مُلَازِمَةَ إِمَّا كَانَ ذَلِكَ الْمَجْمُوعُ لَمَّا ذَكَرْنَا مِنْ التَّقْدِيرِ، وَمُلَازِمَةَ أَحَدِ الْأُمُورِ الثَّلَاثَةِ الْمَذْكُورَةِ لِإِمَّا كَانَ ذَلِكَ الْمَجْمُوعُ [لَمَّا ذَكَرْنَا مِنْ التَّقْدِيرِ - نَقُولُ: الْإِلْزَامُ لِإِمَّا كَانَ ذَلِكَ الْمَجْمُوعُ] إِنْ كَانَ أَحَدَ الْأُمُورِ الْأَوَّلِينَ وَهُمَا بَاطِلَانِ، فَيَنْتَفِي إِمَّا كَانَ ذَلِكَ الْمَجْمُوعِ. وَ يَلْزِمُ مِنْ انْتِفَائِهِ انْتِفَاءُ التَّسْلُسِ، وَاحِدًا كَانَ أَوْ أَكْثَرَ، وَمِنْ انْتِفَائِهِ انْتِفَاءُ مَا ذَكَرْنَاهُ مِنَ التَّقْدِيرِ.

وَإِنْ كَانَ الْإِلْزَامُ هُوَ الْأَمْرَ الثَّلَاثَ كَانَ هَذَا الْإِلْزَامُ لَازِمًا لِلسَّلْسُلِ الْمَذْكُورِ، لِأَنَّ الْمُسْتَلْزِمَ لِلْمُسْتَلْزَمِ لِلشَّيْءِ مُسْتَلْزِمٌ لِذَلِكَ الشَّيْءِ فَتَقُولُ: التَّسْلُسُ - وَاحِدًا كَانَ أَوْ أَكْثَرَ - إِمَّا أَنْ يَكُونَ بَاطِلًا أَوْ حَقًّا، فَإِنْ كَانَ بَاطِلًا يَلْزِمُ انْتِفَاءُ مَا ذَكَرْنَا مِنَ التَّقْدِيرِ لِانْتِفَاءِ لَازِمِهِ، وَإِنْ كَانَ حَقًّا يَلْزِمُ وَجُودَ مَوْجُودٍ وَاجِبٍ لِدَاتِهِ، فَغَلِيمٌ أَنَّ وَجُودَ مَوْجُودٍ وَاجِبٍ لِدَاتِهِ لَازِمٌ الثَّبُوتِ عَلَى جَمِيعِ التَّقَادِيرِ.

وَإِنْ شِئْنَا قَرَرْنَا الْبُرْهَانَ عَلَى هَذَا الْوَجْهِ وَقُلْنَا: لَوْ لَمْ يَكُنْ فِي الْوُجُودِ مَوْجُودٌ وَاجِبٌ لِدَاتِهِ لَزِمَ انْتِفَاءُ الْمَوْجُودَاتِ فِي الْمُمْكِنَاتِ، وَ لَوْ انْتَهَتْ الْمَوْجُودَاتُ فِي الْمُمْكِنَاتِ لَزِمَ أَحَدُ الْمَجْمُوعَاتِ الثَّلَاثَةِ، وَهُوَ إِمَّا انْتِفَاءُ الْمَوْجُودَاتِ فِي الْمُمْكِنَاتِ مَعَ الدَّورِ، أَوْ الْإِنْحِصَارِ الْمَذْكُورِ إِمَّا مَعَ تَسْلُسٍ وَاحِدٍ، أَوْ مَعَ تَسْلُسَاتٍ

فوق واحدة. وهما يُنتجان: لو لم يكن فى الوجود موجودٌ واجبٌ لذاته يلزم أحدُ المجموعات الثلاثة. وهو إما انحصار الموجودات فى الممكنات مع الدور أو هذا الانحصار إما مع انحصار تسلسل واحد أو مع تسلسلات فوق واحدة.

أما الصغرى فضرورية، وأما الكبرى فلأن لكل واحد من تلك الممكنات علة موجودة ممكنة، وتلك العلة أيضا علة أخرى ممكنة، وهلمَّ جزءاً. إلى غير النهاية. فإن كان علة شىء من تلك العلل ما هو معلول لها - سواء أكانت بواسطة أو بغير واسطة - يلزم الدور مع الانحصار المذكور، وإن كان غيره يلزم الانحصار المذكور إما مع تسلسل واحد إن كانت جملة الممكنات الموجودة واقعة فى سلسلة واحدة، وإما مع تسلسلات فوق واحد إن لم يكن كذلك، ثم نجعل هذه النتيجة مقدمة شرطية لقياس استثنائي، وبُستثنى نقيض تاليها بأن قول: كُلُّ واحدٍ هذه المجموعات الثلاثة باطل: أما الأول، فلأن المفتقر إليه مُتقدِّمٌ على المُفتقر، ولو كان الشىء علة لعلته أو علة علته يلزم افتقار علته أو علته إليه، لكن علته و علة علته مُتقدِّمة عليه وهو مُتقدِّم عليها حينئذ، و المُتقدِّم على المُتقدِّم مُتقدِّم، فيلزم تقدُّم الشىء على نفسه، وإنه مُحال.

وأما الآخران، فلأن أحدَ جزئى كُلِّ واحدٍ منهما - أعنى التسلسل - واحدٌ كان أو أكثر - ملزومٌ لانتفاء الجزء الآخر، لأنه على تقدير التسلسل أو التسلسلات يحصل مجموعٌ مركَّب من أحاد غير متناهية مفتقرٌ إلى علة، لافتقاره إلى أجزائه التى هى غيره واستلزام ذلك إمكانه.

و تلك العلة استحال أن تكون نفسة، و ذلك ظاهر، لامتناع تقدُّم الشىء على نفسه؛ ولا داخلاً فيه، لأن المؤثر فى المجموع مؤثر فى كُلِّ واحدٍ من أفرادهِ. فلو كان الداخيل فى الشىء علة له لزم كونه علة لنفسه وإنه مُحال و علة لعلته، وهو أيضاً مُحال، لاستلزامه الدور الباطل.

ولما بطل هذان القسمان تعين أن تكونَ علته موجوداً خارجاً منه. والموجود الخارج من جميع الممكنات واجبٌ لذاته، فيلزم بطلان الانحصار. فعَلِمَ أنَّ فرض

التسلسل واحداً كان أو أكثر، ملزومٌ لعدم الانحصار المذكور. ثم بعد ذلك تُردّد إِمّا فى الملزوم أو فى اللّازم ليلزم منه انتفاء المجموع جزءاً.

هذا تقريرُ البرهان على الوجه الواجب. وهو ضعيفٌ. لأنّ لقائل أن يقول: لا نسلمُ أنّ المؤثر فى المجموع مؤثّر فى كلّ جزء من أجزائه. ولم لا يجوز أن يكون مؤثراً فى المجموع من حيث هو مجموع ولا يكون مؤثراً فى جميع أجزائه بأن يكون بعضُ أجزائه غنياً عن المؤثر أو حاصلًا لمؤثر آخر غير هذا المؤثر.

ألا ترى أنّ المجموع المركّب من جميع الموجودات، أعنى الواجب لذاته والممكنات الموجودة بأسرها، ممكنٌ لذاته، لافتقاره إلى أجزائه التى هى غيره واستلزم ذلك إمكانه. وعلته هى واجب الوجود لذاته، وليس علّة لنفسه، لاستغنائه من العلة.

لا يقال: نحن لا ندعى أنّ المؤثر فى المجموع مؤثّر فى كلّ جزء من أجزائه، إلا إذا كان المجموع مركّباً من أفراد ممكنة، وما ذكرته ليس كذلك، فلا يتوجه نقضاً علينا. لإثنا نقول: لا نسلمُ ذلك، وما الدليل عليه؟ ولم لا يجوز أن يكون مؤثراً فى المجموع من حيث هو مجموع، ولا يكون مؤثراً فى جميع أجزائه، لحصول بعض أجزائه بعلةٍ أخرى غير هذا المؤثر. وما ذكرناه من الصّورة على طريق النقض تركناه واقتصرنا على المنع، فعليكم البرهان على ما ادّعيتموه.

على أنا نقول: لو وجب أن يكون المؤثر فى المجموع المركّب من الأحاد الإمكانية مؤثراً فى كلّ جزء منه لزم أحد الأمرين وهو إمّا تقدّم السبب على السبب التام أو تخلف السبب من السبب التام، وكلُّ واحد منهما مُحالٌ.

بيانُ الملازمة: أنّ المركّب من جزئين، كلّ واحد منهما ممكن إذا تقدّم أحد جزئيه على الآخر زماناً، كالسرير، فأنه تقدّم أحد جزئيه - وهو المادّة - على الجزء الآخر، وهو الصّورة السريرية.

فالمؤثر فيه إن كان مؤثراً فى كلّ واحد من جزئيه فلا يخلو. إمّا أن يوجد المؤثر مع

الجزء المُتقدّم أو لم يوجد. فإن لم يوجد يلزم تقدّم المُسبّب على السبب التام، وإن وُجدَ يلزم تأخّر المُسبّب عن السبب التام. وأمّا إن كان كُلُّ واحدٍ منهما مُحالاً فظاهراً. لا يُقال: نحنُ نترك ذلك كُلَّهُ ونقول: المجموعُ المركّبُ من الآحاد الغير المتناهية مُمكنٌ، لما مرّ، وكُلُّ ممكن لا يبدّل له من علّة تامّة. ونعنى بالعلّة التامة جميع الامور التى يصدقُ على كُلِّ واحدٍ منها أنّه مُنتقَرٌ إليه. وتلك العلة التامة استحالة أن تكون نفس ذلك المجموع - والعلم به ضرورىٌ - ولا أمراً داخلياً فيه؛ لا متناع أن يكون الدّاخلُ فى الشّىء علّة تامّة لذلك الشّىء؛ ضرورة توقّفه على بقية الأجزاء. ولما بطل هذان القسمان تعيّن الثالثُ، وهو أن تكون تلك العلة أمراً خارجاً عنه، و يلزم من ذلك حصولُ المطلوب على الوجه الذى قرّرناه قبلُ.

لأنّنا نقول: إذا فسّرتم العلة بالعلّة التامة فنقول: لم لا يجوزُ أن تكون العلة التامة للشّىء هى نفس ذلك الشّىء؟.

قوله: «والعلم بامتناعه ضرورى»، قلنا - لا نُسلمُ، فإنّه لو كان ممتنعاً لما كان واقعاً، وإنّه واقع، فإنّ المجموعُ المركّبُ من جميع المُمكنات ممكن، لما بيّنتم. وكُلُّ ممكن لا يبدّل له من علّة تامّة موجودة. فالعلّة التامة لذلك المجموع استحالة أن تكون أمراً داخلياً فيه، ضرورة توقّفه على غير ذلك الدّاخل، ولا أمراً خارجاً منه؛ لأنّه متفاوت موجود خارج عن هذا المجموع. ولما بطل هذان القسمان تعيّن أن يكونَ علته التامة نفس ذلك المجموع.

لا يُقال: لو تسلسلت العلل والمعلولات إلى غير التهاية من طرف المبدأ فلا يخلو: إمّا أن يكونَ بينَ المعلول الأوّل وبينَ كُلِّ واحدةٍ من علله الواقعة فى تلك السلسلةِ علل متناهية أو لم يكن. والثانى مُحالٌ، وإلّا لكان بينه وبينَ واحدٍ من علله الموجودة فى تلك السلسلةِ علل غير متناهية. وذلك يستلزم انحصار الغير المُنتهى فيما بينَ طرفين حاصرين، وإنّه مُحالٌ بالضرورة والأوّل - وهو أن يكونَ بينه وبينَ كُلِّ واحدٍ من علله الموجودة علل متناهية - وهو أيضاً باطلٌ، لأنّه لو كان كذلك للزم منه كونُ الكلِّ

مُتناهياً، لوقوعه بينه وبين كُلِّ واحد من عِلله. وقد فُرِضَ غيرَ مُتناه، هذا خُلِّفَ.
 لأننا نقول: لا نَسَلِّمُ أَنْ القِسْمَ الأوَّلَ باطِلٌ. قوله: ولو كان كذلك يلزِمُ كونُ الكُلِّ
 مُتناهياً، قلنا: لا نَسَلِّمُ. قوله «لوقوعه بينه وبين واحدة من عِلله»: مُقدِّمة ممنوعة، بل
 هي عينُ النَّزاعِ، فإنا لو سَلَّمنا هذه المُقدِّمة لثبت مطلوبكم جِزْماً، لامتناع وقوع غير
 المُتناهى فيما بين طرفي حاصِرَيْن.

لا يَمْتَأَلُ لو تسلسلت العِللُ والمعلولات إلى غير النِّهاية لحصلت هُنَاكَ جُمْلَتان
 غيرُ مُتناهيتين من طرف المبدأ، مبدأ إحداهما من المعلول الأوَّلَ ومبدأ الأخرى من
 المعلول الَّذِي بعدهُ بَعْدِ مُتناه.

وحينئذ لا يخلو: إمَّا أن تَنْطَبِقُ الجُمْلَةُ الثَّانِيَةُ على الجُمْلَةِ الأوْلَى - على معنى أن
 الشَّيْءَ الأوَّلَ من الجُمْلَةِ الثَّانِيَةِ تنطبق على الشَّيْءِ الأوَّلَ من الجُمْلَةِ الأوْلَى بالتَوْهَمِ.
 والشَّيْءِ الثَّانِيِ على الشَّيْءِ الثَّانِيِ وَهَلَمْ جِزْماً، أولاً تنطبق.

فإن انطبقت يلزم أن تكون الجُمْلَةُ الأوْلَى مُساوية للجُمْلَةِ الثَّانِيَةِ. لكنَّ الجُمْلَةَ
 الأوْلَى زائدة على الجُمْلَةِ الثَّانِيَةِ بمقدار عددٍ غير مُتناه، فيلزم أن يكون الزَّائِدُ مُساوياً
 للنَّاقِصِ، وإِنَّه مُحالٌ. وإن لم تنطبق انطبقت الجُمْلَةُ الثَّانِيَةُ من طرف المبدأ، والأوْلَى
 زادت عليها بمقدارٍ مُتناه، فيكونُ كُلُّ واحدٍ منهما مُتناهياً من طرف المبدأ؛ أمَّا
 الثَّانِيَةُ فلانقطاعها من ذلك الطرف، وأمَّا الأوْلَى فلزادتها عليها بمقدار مُتناه و
 وجوب تناهي الزائد على المُتناهى بمقدار مُتناه، وقد فرضنا غير مُتناهيين من ذلك
 الطرف. هذا خُلِّفَ مُحالٌ.

لأننا نقول: لا نَسَلِّمُ وجوب انقطاع الجُمْلَةِ الثَّانِيَةِ على تقدير عدم الانطباق على ما
 ذكرتم من التفسير. فإنَّه يَحْتَمِلُ أن يكونَ عدمُ الانطباق لعجزنا عن تَوْهَمِ الانطباق،
 فإنَّ تَوْهَمِ انطباق غير المُتناهى على غير المُتناهى مُحالٌ. فلذلك لا يَنْطَبِقُ.

ونحنُ قد تكلفنا لإثبات هذا المطلوب حُجَّةً هكذا: «الممكنُ من حيثٍ إنَّه ممكن
 موجودٌ. ويلزمُ منه وجودٌ موجودٌ لذاته.

أما المقدمّة الأولى، فلأنّ هذا الممكن موجود، والممكن من حيث إنّه ممكن جزء من هذا الممكن، وجزء الموجود موجود، فالممكن من حيث إنّه ممكن موجود. وأما المقدمّة الثانية، فلأنّ المُمكن من حيث هو ممكن لما كان موجوداً فهو إما واجب لذاته أو ممكن لذاته.

فإن كان الأول فقد حصل المطلوب، وإن كان الثانى فلا بدّ له من علّة، لافتقار كلّ ممكن إلى علّة توجّده، وتلك العلّة: إمّا نفسه - أعنى نفس الممكن من حيث هو ممكن - أو فرد من أفرادها، أو هو موجود خارج عنه وعن أفرادها.

والأول مُحال. لأنّ العلّة بالذات متقدّمة على المعلول، والشىء، استحالة تقدّمه على نفسه. والثانى أيضاً مُحال، لأنّ كلّ فرد من أفرادها مُفتقر إليه؛ لوجوب افتقار الكلّ إلى الجزء، فلو كان فرد من أفرادها علّة له لكان هو مُفتقراً إلى ذلك الفرد، لوجوب افتقار المعلول إلى العلّة، فيلزم افتقار كلّ واحد منهما إلى الآخر، وإنّه دور مُحال، لما عرفت، من استلزامه تقدّم الشىء على نفسه.

ولما بطل هذان القسمان، تعيّن القسم الثالث، وهو أن يكون علّة الممكن، من حيث إنّه ممكن، موجوداً خارجاً عنه وعن أفرادها، وكلّ موجود خارج عنه وعن أفرادها يكون واجباً لذاته، فثبت وجود موجود واجب لذاته، وهو المطلوب.

وهو أيضاً ضعيف لأننا نقول. لا نسلم أنّ الممكن من حيث هو ممكن جزء من هذا المُمكن، بل هو اعتبار عقلى عرض لكلّ فرد من أفراد الممكنات، وهو كونه بحالٍ ليس وحوده ولا عدمه من ذاته، بل كلّ واحد منهما يحصل له لعلّة خارجة عن ذاته. ومن البين أنّ هذا عقلى لا وجود له ولا تحقّق فى الخارج، وإذا كان كذلك استحالة أن يكون جزءاً ممّا له تحقّق وثبوت فى الخارج.

ولنختم هذه الرسالة بالتنبيه على بحث شريف يتعلّق بالجواب الذى ذكره الإمام فى كتاب المعالم من حجة الحكماء فى إثبات قدّم العالم.

قال الحكماء: كلّ ما يتوقّف عليه كون البارى تعالى مُوجداً للعالم حاصلاً فى

الأزل، ومتى كان كذلك كان العالم قديماً.

بيان المقام الأول: أنه لو لم يكن كذلك لتوقف كون الباري مؤجداً للعالم على أمر حادث، وذلك الحادث يتوقف وجوده على حادث آخر، وإلا لكان وجوده موقفاً على غير الحادث، وكل ما هو غير حادث قديم، ولو كان كذلك لزم قدمه، لوجوب استلزام قدم العلة وقدم الشرائط قدم المعلول، فالحادث قديم. هذا خلف.

وذلك الحادث يتوقف على حادث آخر، فقبل كل حادث حادث آخر لا إلى نهاية. وإنه مُحال.

وأما بيان المقام الثاني، فلائذ - حينئذ - وجب أن يمتنع تخلف العالم عن الله تعالى، وإلا لجاز أن يوجد العالم عن الله تعالى - مع تلك الأمور الأزلية - تارة ولا يوجد أخرى. وإذا كان كذلك كان اختصاص أحد الوقتين بالإيجاد دون الوقت الآخر، إن كان لا بمخصص لزم الترجيح من غير مرجح، وإنه مُحال بالضرورة، وإن كان بمخصص لم يكن جميع ما كان يتوقف عليه كون الباري تعالى مؤجداً للعالم حاصلًا في الأزل، وقد فرضناه حاصلًا فيه. هذا خلف مُحال.

أجاب الإمام من هذه الحجة وقال. لو صح ما ذكرتم لزم دوام جميع الممكنات بدوام الباري تعالى، ولو كان كذلك لوجب أن لا يوجد للعالم تغيير أصلاً، وإنه مُحال. واعلم أن هذا تنقض إجمالي على الحجة المذكورة للحكماء، وتوجيهه أن يقال، لو صح جميع مقدمات ما ذكرتم من الدليل لزم أن يكون جميع الموجودات الممكنة حتى الحوادث اليومية أزلية.

لا يقال: كل ما يتوقف عليه كون الباري تعالى مؤجداً لهذا الحادث اليومي حاصل في الأزل، ومتى كان كذلك كان الحادث اليومي قديماً، وتبين كل واحد من المقامين بعين ما ذكرتموه من البرهانين المذكورين، لصدقيهما من غير تفاوت أصلاً. ولما كان هذا باطلاً، فكذا ما ذكرتموه.

وأنا أقول: للحكماء أن يدفعوا هذا التنقض من أنفسهم ويقولوا على الدليل

المذكور لبيان صدق المقام الأول: لم لا يجوزُ أن لا يكونَ جميعُ ما يتوقَّف عليه كونُ البارى تعالى مَوْجِداً لهذا الحادث أزلئاً؟.

قوله: «لو كان كذلك لتوقَّف كُلُّ حادث، على حادث، وذلك الحادث توقَّف على حادث آخر قبله وإلا لكان أزلئاً.» وذلك الحادث الثانى على حادث آخر قبله. فقبل كل حادث حادث آخر لا إلى نهاية. إنه مُحالٌ،

قلنا: لا نُسَلِّمُ كونَ ذلك مُحالاً، بل هو عينُ مذهبنا، فإنَّ عندنا قبلَ كُلِّ حركة حركةً إلى غير النهاية، والحركات المُعَيَّنة كُلُّها حادثة. و لا يمكنُ للمتكلِّم أن يقولَ مثل ذلك؛ لأنَّ الحكيمَ يقولُ: لو لم يكن جميعُ ما يتوقَّف عليه كون البارى موجداً للعالم حاصلًا فى الأزل لتوقَّف على حادث، وذلك الحادثُ على حادثٍ آخر؛ فقبلَ كُلِّ حادثٍ حادثٌ لا إلى نهاية. وهو مُحالٌ على مذهبك ومُعتقدك، والمتكلِّم لا يمكنه إنكارُ ذلك. فالحاصلُ أنَّ الحكيمَ إنَّما استعمل هذه المقدمَةَ على سبيل الإلزام على الخصم، والمتكلِّم يحتاجُ إلى إقامة البرهان على استحالة ذلك، وإذا كان كذلك تمَّ البرهان المذكور للحكيم دون المتكلِّم.

وإذا عرفتَ هذا فنقولُ: الأولي أن يقالَ فى جواب ما ذكره من الشك: لِمَ قلتم بأنَّ التَّرجيحَ من غير مُرجح مُحالٌ؛ فإنَّ القادر المُختار عندنا يُرجِّحُ أحدَ مقدوريه على الآخر من غير مُرجح. ألا ترى أنَّ الهاربَ من السَّبُع إذا عرَّ له طريقان مُتساويان، و الجائع إذا قدَّم إليه رغيفان متساويان، فإنَّ كُلَّ واحدٍ مِنْهُما يختارُ أحدهُما دون الآخر من غير مُرجح، لِمَ قلتمُ بأنَّه ليس كذلك، لا بُدَّ له من دليل. وليكن هذا آخيراً ما أردنا إيراده فى هذه الأوراق، والحمدُ لواهب العقل بلا نهاية. والصلاة على محمدٍ بغير عدد وغاية، والسلام.

<٢> التعليقات على مباحث رسالة الكاتبى لنصير الدين الطوسى

﴿بسم الله الرحمن الرحيم﴾

قال ملك الحكماء المحققين، نصير الملة والدين، محمد بن محمد بن الحسن

الطوسى، رحمه الله: طالعت الرسالة التى عملها مولانا الإمام الكبير، نجم الملة والدين، عز الإسلام والمسلمين، أفضل العالم، على الكاتبى القزوينى - أدام الله أيتامه - فى المباحث المتعلقة بإثبات واجب الوجود لذاته - جلّت أسماؤه - فوجدتها مشحونة بغزير الدزر، مشتملة على فرائد الفوائد، وأثبتها، وأوردت ما سنح لى فى كل موضع مما يتعلق بإيراد المستفيدين، لارذ المعترضين، ليتحقق لى حقيقة الحق فى ذلك، والله الموفق والمعين، وها هى قوله بالفاظه:

قال: «أما بعد حمد الله والثناء عليه بما هو أهله ومستحقه، والصلاة على نبيه محمد وآله فهذه رسالة - إلى قوله - والخارج عن جملة الممكّنات لا يكون ممكناً لذاته، وإلا لكان داخلاً فيه، بل خارجاً عنه، وهو المطلوب».

أقول: بعض هذا البرهان يحتاج إلى تقرير زائد، ولتقدم على ذلك مقدمة: هى أن نقول: كل سلسلة مترتبة من عليل ومعلولات يكون كل علة تامّة فى إفادة معلولها، وفيها علة هى أولى العليل.

فتلك السلسلة المتصلة بعد أولى العليل منها - سواء كانت متناهية فى الجانب الآخر أو غير متناهية - لا تستند بجملتها وأجزائها إلى غير ما فرض فيه أولى العليل؛ وإلا لم تكن العليل تامّة، ويجب بحصول آحاد السلسلة جميعاً حصول جملتها.

فإن لم تكن فيها علة هى أولى العليل، بل كانت العليل متصاعدة فى جانب العلية إلى ما يتناهى - فلا تكون لتلك السلسلة ولا لأجزائها علة يمكن أن يستند إليها الآحاد ولا الجملة؛ لأن الخارج منها لا يصلح لأن يكون علة لها، وإلا لاجتمع على الشىء علتان مستقلتان، فإن جميع الأجزاء كانت علة مستقلة، وكل فرد من آحادها أو كل جملة هى جزء من السلسلة لا يصلح لأن تكون علة تامّة لها، فإنها لو كانت علة لكانت، أولاً، لعلتها المستقلة القريبة وهى الأجزاء جميعها، ولو كان كذلك لكان ذلك الفرد أو تلك الجملة علة لنفسها ولعللها، وهو محال.

وإذا تفرّرت هذه المقدمة، تيسر إبطال التسلسل فيها، وهو بأن يقال: فتلك

السلسلة لا مبدأ لها، ولأن السلسلة قُرِصَتْ موجودة، فتكون: إما واجبة وإما ممكنة، ومُحَالٌ أن تكون واجبة، لافتقارها وافتقار أجزائها إلى مبدأ، ومُحَالٌ أن تكون مُمكنة وإلا لكان لها مبدأ، لافتقار كُلِّ مُمكن إلى مبدأ يُوجِدُهُ، وقد ثبت أن مثل هذه السلسلة لا مبدأ لها، هذا خُلْفٌ.

وإن أردنا أن لا نعرِّضَ لإبطال التسلسل، قلنا: إن هذه السلسلة مُمكنة، وكُلِّ مُمكن فله مؤثِّر، فلهذه السلسلة مؤثِّر، ولا يجوز أن يكون المؤثِّر فيها ما هو داخلٌ فيها فقط، لأنه لو كانت الأجزاء جميعاً وهى مُمكنة لكان المؤثِّر فيها أمراً خارجاً منها، ولا يجوز أيضاً أن يكون فرداً منها أو جملةً داخليةً فيها مؤثراً لها، لما مر.

فإذن لها مؤثِّر من خارج، ومن هذا وحده لا يلزم أن يكون الخارج منها واجباً إلا بعد أن يقال: كُلُّ مُمكن يُفَرِّضُ من جملة المُمكنات الموجودة فهو مُحتاجٌ إلى مؤثِّر، والكلام فى المؤثر كما ذكره هُنَا، لأنه ينتهى إلى واجب، أو يلزم الدور أو التسلسل، والكلام فى المؤثر الخارجى من السلسل الغير المُتناهية، كالكلام فى أفراد المُمكنات، ويلزم من الجميع أن يكون خارج جميع المُمكنات موجوداً، هو مبدأها، والخارج من المُمكنات لا يكون مُمكناً، بل واجباً، فهكذا ينبغى أن يُقرَّر كلامُهُمْ. قوله: «واعلم أن هذا البرهان ليس وارداً على النظم الطبيعى - إلى قوله: - لجواز أن يكون لازماً إمكان ذلك المجموع هو ذلك اللازم فقط».

أقول: وأنا ذكرتُ بيانهُم لذلك، وإنما اقتصرُوا على واحدة من التسلسلات لكون الجميع فى الحكم عليها بافتقارها على أمر خارج واجداً، وكذلك الحكم على تلك الأمور الخارجة إن كانت مُمكنة إلى أن ينتهى إلى الواجب لذاته.

قوله: «وأنا أقول: الطريق فى ذلك بعد إبات صدق الشرطية القائلة بأنه - إلى قوله - فعلم أن وجود موجود واجب لذاته لازم الثبوت على جميع التقادير».

أقول: وهذا البرهان مما يُصَحِّح الصبورة وليس فيه ما يتعلق بالمادة و صحتها أو فسادها.

قوله: «وإن شئنا قررنا البرهان المذكور على هذا الوجه، وقلنا - إلى قوله - هذا تقرير البرهان على الوجه الواجب».

أقول: وهذا البيان أيضاً لتقرير صورة القياس، وليس فيه تعرّض لبيان الكلام في مادته التي يقع فيها التنازع.

قوله: «وهو ضعيف، لأن لقاتل أن يقول: لا نسلّم أنّ المؤثر في المجموع مؤثر في كلّ جزء من أجزائه - إلى قوله - وليس علة لنفسه، لاستغنائه عن العلة».

أقول: المؤثر التام القريب في المجموع لا يمكن أن يكون شيئاً غير أجزائه جميعاً، وذلك لأنه إذا كان شيئاً أحدها متقدّم بالذات على الآخر، وكان المتقدّم لا يمكن أن ينفك عن المتأخر وجوداً وهدماً، كان المتقدّم علة تامّة للمتأخر، وإذا كان ذلك كذلك فالمجموع موجودٌ ومتأخّر بالذات عن جميع أجزائه، وجميع الأجزاء متقدّمة عليه ومُمتنعة الانفكاك وجوداً وهدماً.

فإذن، جميع الأجزاء علة تامّة للمجموع، ولا يجوز أن يكون غير الأجزاء للمجموع مؤثراً آخر، لامتناع توارد العلتين على معلول واحد.

إن قيل: ربما يكون مع الأجزاء هيئة أو تركيب، فيحصل المجموع منهما أو معهما. قلنا: إن كانت الهيئة والتركيب أمرين متغايرين للأجزاء كانت الأجزاء أجزاء مادية، وتلك الهيئة والتركيب جزء صورى، وحينئذ يكون معنى الأجزاء التي أخذناها بعض الأجزاء، ونحن أردنا بالأجزاء جميعها. وإن لم يكونا متغايرين للأجزاء فلا يمكن أن يستدعى مؤثراً.

ثم إن الأجزاء لو احتاجت جميعاً إلى مؤثر كان المؤثر فيها جميعاً مؤثراً في المجموع بتوسطها، وإن لم تكن محتاجة لم يكن المؤثر في المجموع مؤثراً في كلّ جزء من أجزائه، وذلك لعدم احتياج الأجزاء إلى المؤثر.

قوله: «لا يقال: نحن لا ندعى أنّ المؤثر في المجموع مؤثر في كلّ جزء من أجزائه - إلى قوله - فعليكم البرهان على ما ادعيتموه».

أقول: نحنُ بَيِّنَا أَنَّ العِلَّةَ التَّامَّةَ لوجودِ المجموعِ هي جميعُ أجزائه، لا غير، والعِلَّةُ التَّامَّةُ لجميعِ الأجزاء - إذا كانت الأجزاء مُمكنةً - هي عِلَّةُ الأجزاء، وبمعدّها وبتوسطِها عِلَّةٌ للمجموعِ.

فقد تبَيَّنَ أَنَّ الموضوعَ الَّذِي يُبَحَثُ عنه كونُ المؤثِّرِ في المجموعِ مؤثِّراً في كُلِّ أجزائه. وهُنَا لا يَتَصَوَّرُ أَنَّ يكونَ المؤثِّرُ في المجموعِ من حيثِ هو مجموعٌ شيئاً غيرَ الأجزاء، لأنَّ المؤثِّرَ في العِللِ والمعلولاتِ المترتبةِ لا يكونُ غيرَ آحادها المترتبةِ، وعِلَّةُ الترتيبِ هي الأجزاء أنفُسُها من حيثِ هي عِللٌ ومعلولاتٌ.

فقد تبَيَّنَ أَنَّ في الموضوعَ الَّذِي نحنُ فيه تكونُ العِلَّةُ المؤثِّرةُ في المجموعِ مؤثِّرةً أولاً في الأجزاء، لا غير.

قوله: «على أَنَا نقولُ: لو وجب أن يكونَ المؤثِّرُ في المجموعِ المُركَّبِ من الآحادِ الإمكانيةِ - إلى قولهِ: - وأما إن كان كُلُّ واحدٍ منها مُحالاً فظاهرٌ».

أقولُ: إِنَّا قلْنَا: المؤثِّرُ التَّامُّ في المجموعِ هو المؤثِّرُ التَّامُّ في جميعِ أجزائه، ولم نقلِ: هو المؤثِّرُ التَّامُّ في بعضِ أجزائه فقط حتَّى يلزِمَ ما قلْتُم، و المؤثِّرُ التَّامُّ في مادَّةِ السَّريرِ لا يكونُ مؤثِّراً تامّاً في السَّريرِ، وإذا انضافَ إليه المؤثِّرُ التَّامُّ في صورةِ السَّريرِ صارَ المجموعُ مؤثِّراً تامّاً في السَّريرِ وفي أجزائه.

ولسنا نَعْنَى هُنَا أَنَّ المؤثِّرَ التَّامُّ في المجموعِ هو مؤثِّرٌ تامُّ في الأجزاء إنّه يكونُ بعينه في كُلِّ جزءٍ مؤثِّراً بالذَّاتِ، بل نَعْنَى به أَنّه يشتملُ على المؤثِّراتِ التَّامةِ في جزءٍ جزء، وإن كان المؤثِّرُ في جزءٍ غيرِ المؤثِّرِ في جزءٍ جزء أو في المجموعِ، فَإِنَّ ذلكَ ممَّا لا يُنافى غرضنا.

قوله: «لا يُقالُ: نحنُ نتركُ ذلكَ كُلَّهُ ونقولُ - إلى قولهِ: - تعيّنَ أن يكونَ عِلَّتَهُ التَّامةُ نفسَ ذلكِ المجموعِ».

أقولُ: في القسمةِ المذكورةِ - وهي أن يكونَ العِلَّةُ التَّامةُ للمجموعِ إمَّا أن يكونَ نفسَ ذلكِ المجموعِ وإمَّا داخلاً فيه وإمَّا خارجاً عنه - موضعٌ نظراً، لأنَّ الدَّاخِلَ إمَّا أن

يكونَ بعض ما هو داخل فيه أو جميع ما هو داخل فيه. ولا يلزم من أن لا يكون بعض ما هو داخل فيه علة أن لا يكون جميع ما هو داخل فيه علة، فإنَّ الحدَّ التامَّ المُشتمَل على جميع أجزاء الحدود علة بالاتفاق، لتصور المحدود المجتمع من تلك الأجزاء، والآحاد التي هي أجزاء العشرة كُلُّها علة لوجود العشرة من غير أن يكون بعضها علة لها. فالقول بأنَّ نفس الشيء يكون علة له قولٌ مُحالٌ مُناقِضٌ لنفسه وهو لا يلزم من فساد قسمين إذا كان لهما ثالثٌ.

قوله: «لا يُقال: لو تسلسلت العلل والمعلولات إلى غير النهاية من طرف المبدأ - إلى قوله: - لامتناع وقوع غير المتناهي فيما بين طرفي حاضرين».

أقول: العلة في بطلان القسم الأول أن القول «بأن الكُل واقع بين المعلول الأول و بين واحد من العلل الموجودة كلامٌ غيرٌ مُحصل، لأنَّ الشيء الواقع بين شيئين إنما يقع بين الشيتين مُعيَّنين، وكُل ما وقع بعد المعلول الأول لا يجب أن يقع بينه وبين شيء مُعيَّن، لأنَّه على تقدير المتناهي. وعلى تقدير عدم التناهي لا يكون بعد الكُل شيء حتَّى يُمكن أن يتصور أنَّ الكُل يقع بين المعلول الأول و بين شيء غيره.

قوله: «لا يُقال: لو تسلسلت العلل والمعلولات إلى غير النهاية إلى قوله: فلذلك ينطبق».

أقول: عجزنا عن توهم الانطباق لا يدلُّ على امتناع الانطباق، فإنَّ لنا أن نقول: إنما أن يمكن أن تنطبق إحدى الجُمليتين على الأخرى أو لا يمكن.

وعلى تقدير الانطباق يكون وجود المقدار المتناهي في إحداهما وعدمه متساويين، وهو مُحالٌ، وعلى تقدير امتناعه يكون العلة في امتناع الانطباق كون إحداهما غير مُساوية للأخرى إذهُما من جنس واحد من حيث هُما معدودان، وعدم المُساوية بسبب وجود المقدار المتناهي الذي لو لم يكن في إحداهُما لكانتا متساويتين، فإذاً إحداهما ناقصة والأخرى زائدة، والناقصة مُتناهية، والزائدة بمقدار مُتناهية، فإذاً هُما مُتناهيتان.

وقد قيل عليه: إِنَّ الزِّيَادَةَ وَالتَّقْصَانَ وَقَعَا فِي الْجَانِبِ الْمُتْنَاهِي، لَا فِي الْجَانِبِ الْغَيْرِ الْمُتْنَاهِي، وَلَا يَلْزَمُ مِنْهُ كَوْنُ النَّاقِصِ مُتْنَاهِيًّا، وَلَا كَوْنُ الزَّائِدِ مُتْنَاهِيًّا أَيْضًا، إِذْ لَا نَفَاصِلَ بَيْنَهُمَا فِي ذَلِكَ الْجَانِبِ، وَكَذَلِكَ كَوْنُ الْحَاصِلِ مِنْ تَضْعِيفِ الْأَلْفِ مِرَارًا غَيْرِ مُتْنَاهِيَّةٍ نَاقِصًا مِنَ الْحَاصِلِ مِنْ تَضْعِيفِ الْأَلْفِينَ مِرَارًا غَيْرِ مُتْنَاهِيَّةٍ لَا يُنَافِي عَدَمَ تَنَاهِيهِمَا، لَوْ قُوعَ الزِّيَادَةَ وَالتَّقْصَانَ فِيهِمَا مِنَ الْجِهَةِ الَّتِي هُنَاكَ بَتَلِكِ الْجِهَةِ مُتْنَاهِيَّةٍ يَوْجِبُ لَا تَنَاهِيَهُمَا لِأَغْيَرِ.

وَالجَوَابُ عَنْهُ: إِنَّ لَنَا أَنْ نَتَصَوَّرَهُمَا بِحَيْثُ يَكُونُ الْإِنْتِطَاقُ فِي الْوَاقِعِ وَوُقُوعُ الزِّيَادَةَ وَالتَّقْصَانَ فِي الْجِهَةِ الَّتِي هُمَا بَتَلِكِ الْجِهَةِ غَيْرِ مُتْنَاهِيَّةٍ، وَذَلِكَ بِأَنْ نَقُولَ: إِنْ كَانَتْ عِلَلٌ وَمَعْلُولَاتٌ مُتْرَبَّةٌ بِلَا نِهَائِيَّةٍ فِي جَانِبٍ مِنْ جَانِبِي التَّصَاعُدِ وَالتَّنَازُلِ كَانَتْ تَلِكِ الْمَرَاتِبِ بَعِينَهَا بِاعْتِبَارِ سِلْسِلَةِ لِلْعِلَلِ غَيْرِ مُتْنَاهِيَّةٍ فِي أَحَدِ الْجَانِبَيْنِ، وَبِاعْتِبَارِ آخَرَ سِلْسِلَةِ لِلْمَعْلُولَاتِ كَذَلِكَ، وَكَانَتْ السِّلْسِلَتَانِ مُتَطَابِقَتَيْنِ لَا فِي الْفَرَضِ فَقَطْ، بَلْ فِي وُجُودِ تَلِكِ الْمَرَاتِبِ، وَكَانَ مَعَ ذَلِكَ لَا تَنْطَبِقُ عِلَّةٌ فِي مَرْتَبَةٍ عَلَيَّ مَعْلُولَهَا، بَلْ إِنَّمَا تَنْطَبِقُ عَلَيَّ كُلِّ مَعْلُولٍ عِلَّتُهَا الْمُتَقَدِّمَةُ عَلَيْهَا بِمَرْتَبَةٍ.

فَإِذَا رَجَعْتَ إِحْدَى تَلِكِ الْمَرَاتِبِ، وَأَمِينٌ فِي السَّيْرِ فِي جَانِبِ التَّصَاعُدِ إِلَى الْعِلَلِ مُعْتَبِرِينَ تَطَابِقَ السِّلْسِلَتَيْنِ، وَجِبَازْدِيَادُ مَرَاتِبِ الْعِلَلِ عَلَيَّ مَرَاتِبِ الْمَعْلُولَاتِ بِوَاحِدَةٍ أَبْدَأُ دَائِمًا، وَإِلَّا لَبَطَلَّتِ الْعِلِّيَّةُ وَالْمَعْلُولِيَّةُ وَارْتَفَعَ وَجُوبُ التَّقَدُّمِ وَالتَّأَخَّرِ الْإِلَازِمِينَ لِهَمَا، وَهَذَا الْإِنْتِطَاقُ وَاقِعٌ فِي الْوُجُوبِ وَالِازْدِيَادِ فِي الْجَانِبِ الَّذِي فَرَضَ فِيهِ عَدَمُ التَّنَاهِيَّةِ قَطْعًا، وَهُوَ مُقْتَضٍ لِكُونِ مَا هُوَ غَيْرِ مَتْنَاهِيًّا، هَذَا خُلِّفَ. فَإِذْ لَا يَمَكُنُ أَنْ يَوْجِدَ عِلَلٌ وَمَعْلُولَاتٌ مُتْرَبَّةٌ لَا نِهَائِيَّةٌ لِهَمَا، وَهُوَ الْمَطْلُوبُ.

قَوْلُهُ: «وَنَحْنُ قَدْ تَكَلَّفْنَا لِإِبْرَاتِ هَذَا الْمَطْلُوبِ حُجَّةً هَكَذَا - إِلَى قَوْلِهِ - مِمَّا لَهُ تَحَقُّقٌ وَتَبْوُّثٌ فِي الْخَارِجِ».

أَقُولُ: الْمُمَكَّنُ مِنْ حَيْثُ إِنَّهُ مُمَكَّنٌ لَا يَكُونُ مَوْجُودًا وَلَا مَعْدُومًا وَلَا جِزْءًا مِنْ هَذَا الْمُمَكَّنِ، وَلَا يَصَحُّ عَلَيْهِ الْقِسْمَةُ بِأَنَّهُ وَاجِبٌ أَوْ مَمَكَّنٌ. وَذَلِكَ الْمَمَكَّنُ الْمُقَيَّدُ بِهَذِهِ

الحيثية لا يصح أن بوصف بشيء غيره؛ فإن معناه هو الممكن بشرط أن لا يكون مع غيره، والممكن الذي بوصف بالموجود هو المأخوذ بلا قيد، من غير أن يُقيد بعدم القيد، بل مع تجويز تقييده ولا تقييده.

وهذا الممكن يكون جزءاً من الممكن الموجود، ولا يصح قسمة الموجود مع ملاحظة الإمكان بالواجب والممكن، لأن المورد للقسمة يجب أن يكون مشتركاً، ولا يكون الممكن الموجود مشتركاً بين الممكن والواجب.

وإذا أخذ الموجود وقسم إلى الواجب والممكن فلا يصح أن يكون الممكن من قسم الواجب، بل يكون الممكن هو الممكن الموجود، وهو مفتقر إلى علة لا في كونه ممكناً، فإن علة كونه ممكناً هي ذاته، بل في كونه موجوداً، ويجوز أن يكون علة ممكناً موجوداً آخر غيرته، ولا يكون ذلك الآخر فرداً من أفرادها، بل يكون متغيراً له، وقد عرض لها الوجود، وحينئذ يعود البرهان الأول على وجوب إنهاء البطل الممكنة إلى واجب لذاته.

قوله: «ولنختم هذه الرسالة بالتنبيه على بحث شريف - إلى قوله: - وليكن هذا آخر ما أوردنا إيراداً في هذه الأوراق».

أقول: القول بجواز ترجيح أحد المتساويين من غير ترجيح مخالفة لبديهة العقل، وتجوية تؤدي إلى وجود الممكن الذي يتساوى طرفا الوجود والعدم بالقياس إليه من غير توجب، والفرق بين المسألتين مشكّل.

والقول - بأن هناك فاعلاً يرجح أحد الطرفين من غير استحقاق، وههنا ليس فاعلاً، فلا يترجح أحد الطرفين - غير مؤثر في الفرق؛ لان الفاعل فرض متساوي النسبة إلى الطرفين.

والاستدلال بالهارب من السبع والجائع لا يدل على عدم المرجح، بل إنما غايته عدم العلم بالمرجح، ولا يجب في كل ما لا يعلم وجوده. وهذه مسائل قد قال بها طائفة من المتكلمين المتقدمين.

والمحصلون منهم لا يذهبون إليه، ولذلك أثبتوا الإرادة ليصير أحد طرفى الفعل والترك المتساويين بالتسببة إلى القادر مترجحاً بها.

والمختار عندهم فى هذا الموضوع، بعد أن أنكروا القول بالعلّة والمعلول على ما هو مذهب الحكماء، أن قالوا: كل ما يتوقف عليه كون البارى - تعالى - مؤجداً للعالم كان موجوداً فى الأزل، وكان من جملة ذلك داعيه - تعالى - إلى الإيجاد، والدّاعى لا يتعلّق بإيجاد موجود، بل يُشترط فى تحقّقه كون ما يدعوه إليه معدوماً، فلهذا امتنع كون العالم قديماً.

وأما تخصيص إيجاده بوقتٍ دون وقتٍ، فلا يقولون به، لأنّ الوقت جزء من العالم، ولا يُتصور تخصيص إيجاد العالم بجزء منه، فإنّه يُوجب تقدّم المخصّص على نفسه، وهو مُحال، وهذا ما عندى فيه، واللّه أعلم.

< ٣ > مناقشات نجم الدين الكاتبى لتعليقات نصير الدين الطوسى

﴿ بسم الله الرحمن الرحيم ﴾

قال الإمام ملك الحكماء، نجم الملة والدين الكاتبى القزوينى - رحمه الله - بعد حمد مؤجد الكلّ والثناء عليه، والصلاة على نبيه محمّد وآله:

فأعلم أنّه قد اتفق بينى أن كتبت كلمات على البراهين التى ذكرها الحكماء لإثبات واجب الوجود لذاته - جلّت عظمتُهُ - بالتماس بعض الإخوان فى أوراقي، واتفق أن تشرقت تلك الأوراق بمطالعة المولى المعظم، الإمام الأعظم، سلطان العلماء والحكماء المحققين، أفضل المتقدمين والمتأخرين، نصير الملة والحقّ والدين، برهان الإسلام والمسلمين، محمّد بن محمّد بن الحسن الطوسى - أدام الله تعالى ظلاله وضاعف جلاله، وأجاب عنها بجواباتٍ حقيقة، وأورد عليها سوالاتٍ دقيقة، وبين فى أثناء تلك الأجوبة والأسئلة تحقيقات وتدقيقات وتقريرات، تعجز العقول الكاملة عن فهمها، والخواطر التامة من دركها وضبطها.

فلما ظفرت بمطالعتها وتشرّفت بالوقوف عليها، رأيت الواجب الاقتصار - على

تلك الفوائد النفيسة الشريفة، والتَّمَسُّك بما تَبَّه عليه من الحقائق والدَّقَائِقِ اللطيفة،
إِلَّا أَنَّهُ - أدام اللهُ تعالَى ظِلَّهُ - لِكَمال لطفِهِ و تربيتِهِ لأهل العلم و طَلَبَةِ الحَقِّ، بالغ في
الإشارة إلى ما تُخَيَّل لى فى تلك الفوائد.

فشرعتُ بمقتضى إشارتهِ فى ثبت ما تُخَيَّل لى و كتابتهِ، مُعترفاً بالقصور والعجز
عن دركِهِ كنه ما ذكره و حَقَّقَه، مُلتمساً من لطفِهِ. لعميم وإنعامِهِ الجسيم إزالة تلك
الخيالات عَنى، واللَّهُ المُوفِّقُ للصواب.

قوله - دام ظله: «أقول: بعض هذا البرهان يحتاج إلى تقرير زائد - إلى قوله :-
والإلم تكن العِللُ تامَّةً».

أقول: إن أردتُم بكون العلة الأولى علة لما بعدها من السلسلة المتصلة وأجزائها
أنها هي المعطية لوجود تلك الجملة و لجميع أجزائها؛ على أن لو فرضنا وجودها
عدا ما حصلت أجزاء تلك الجملة على الترتيب المذكور؛ وبواسطة حصول جميع
أجزائها حصلت الجملة - فهو حَقٌّ. وإن أردتُم به أنها علة تامّة لحصول كُلِّ واحد من
أجزاء هذه الجملة لها فهو ممنوعٌ، وظاهرٌ أَنَّهُ ليس كذلك.

أما الأجزاء، فلأنَّ العلة لكلِّ واحد من الأجزاء التي بينه وبينها واسطة هي جميع
ما تقدّمه من العِلل. وأما الجملة، فلأنَّ العلة التامة لها هي ما فرضناه مبدأً أولاً مع
جميع أجزائها - وإن سلّمنا استحالة إسناد هذه الجملة وإسناد أجزائها إلى شيء غير
العلة الأولى - و لكن أئى مدخل لصدق هذه المُقدّمة فى إثباتِ واجبِ الوجودِ
لذاته، وأئى افتقار للدليل المذكور إليها.

وأما قوله - أدام اللهُ ظِلَّهُ :- «فإن لم تكن فيها علة هي أولى العِلل - إنى قوله: - لكان
ذلك الفردُ أو تلك الجملة علة لنفسها ولعللها، و هو مُحال».

قلنا: لِمَ قلّتم بأنَّ السلسلة المذكورة لا تكون لها علة تستند إليها الأحادُ ولا الجملة.
قوله: «لأنَّ الخارج منها لا يصلح أن يكون علة لها، وإلا لاجتمع على الشيء
علتان مُستقلتان».

قلنا: لا تُسَلِّمُ.

قَوْلُهُ: «فَإِنَّ جَمِيعَ الْأَجْزَاءِ كَانَتْ عِلَّةً مُسْتَقَلَّةً».

قلنا: لا نسلم؛ فَإِنَّ ذَلِكَ لَا يَثْبُتُ إِلَّا بَعْدَ بَيَانِ أَنَّ عِلَّتَهَا لَا يَجُوزُ أَنْ تَكُونَ أَمْرًا خَارِجًا عَنْهَا وَلَا دَاخِلًا فِيهَا، فَلَوْ تَمَسَّكْتُمْ بِهِ فِي إِبْطَالِ أَنَّ عِلَّتَهَا لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ أَمْرًا خَارِجًا عَنْهَا كَانَ ذَلِكَ مُصَادِرَةً عَلَى الْمَطْلُوبِ. سَلَّمْنَا ذَلِكَ، لَكِنْ لِمَ لَا يَجُوزُ أَنْ تَكُونَ عِلَّتَهَا شَيْئًا مِنْ أَحَادِهَا أَوْ جُمْلَةً هِيَ دَاخِلَةٌ فِيهَا.

قَوْلِكُمْ: «لَأَنَّهُ لَوْ كَانَ عِلَّةً لَكَانَتْ أَوْلَى عِلَّةً لِعِلَّتِهَا الْمُسْتَقَلَّةِ الْقَرِيبَةِ وَهِيَ الْأَجْزَاءُ جَمِيعًا، وَلَوْ كَانَ كَذَلِكَ لَكَانَ ذَلِكَ الْفَرْدُ أَوْ تِلْكَ الْجُمْلَةُ عِلَّةً لِنَفْسِهَا وَلِعَلِّهَا، وَهِيَ مُحَالٌ».

قلنا: لا تُسَلِّمُ صَدَقَ هَذِهِ الْمُلَازِمَةُ، وَإِنَّمَا تَصَدَّقُ أَنْ لَوْ وَجِبَ أَنْ تَكُونَ عِلَّةً الْمَجْمُوعِ عِلَّةً لِكُلِّ جِزْءٍ مِنْهَا، وَهُوَ مَمْنُوعٌ، وَهَلِ الْمَنْعُ الَّذِي قَامَ عَلَى ذَلِكَ الْبُرْهَانِ وَالْمَعْرَكَةِ الْعَظِيمَةِ إِلَّا ذَلِكَ، فَكَيْفَ تَأْخُذُونَهَا مُقَدِّمَةً بَيِّنَةً مِنْ غَيْرِ تَعَرُّضِ لِبُرْهَانِ عَلَيْهَا. قَوْلُهُ - آدَامُ اللَّهِ ظِلُّهُ - «وَإِذَا تَقَرَّرَتْ هَذِهِ الْمُقَدِّمَةُ - إِلَى قَوْلِهِ: - لَا مَبْدَأَ لَهَا».

قلنا: لا تُسَلِّمُ أَنَّهُ لَا مَبْدَأَ لَهَا، وَمَا ذَكَرْتُمُوهَ - بَعْدَ تَسْلِيمِ مَا فِيهِ مِنَ الْمَنْعِ وَالْمُصَادِرَةِ عَلَى الْمَطْلُوبِ - يَقْتَضِي أَنَّهُ لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ مَبْدُوهَا غَيْرَ أَحَادِهَا، وَلَا يَلْزَمُ مِنْ ذَلِكَ أَنْ لَا يَكُونَ لَهَا مَبْدَأٌ؛ لِجَوَازِ أَنْ يَكُونَ مَبْدُوهَا جَمِيعَ أَحَادِهَا، كَيْفَ وَأَنْتُمْ اعْتَرَفْتُمْ بِصَدَقِ هَذِهِ الْمُقَدِّمَةِ وَتَمَسَّكْتُمْ بِهَا، وَلَئِنْ سَلَّمْنَا أَنَّهُ لَا مَبْدَأَ لَهَا، وَلَكِنْ لِمَاذَا يَلْزَمُ أَنْ تَكُونَ بَاطِلَةً؛ بَلْ يَوْجِبُ كَوْنُهَا حَقَّةً ثَابِتَةً.

قَوْلُهُ - آدَامُ اللَّهِ ظِلُّهُ: «لَأَنَّ السَّلْسَلَةَ قُرِصَتْ مَوْجُودَةً - إِلَى قَوْلِهِ: - هَذَا خُلْفٌ».

قلنا: الَّذِي يُفْهَمُ مِنْ هَذَا الْكَلَامِ أَنَّ هَذِهِ السَّلْسَلَةَ الْمُرَكَّبَةَ مِنَ الْأَحَادِ الْغَيْرِ الْمُتَنَاهِيَةِ غَيْرُ مَوْجُودَةٍ، لِأَنَّهَا لَوْ كَانَتْ مَوْجُودَةً فَيَأْتِي أَنْ تَكُونَ وَاجِبَةً لذَاتِهَا أَوْ مُمَكِّنَةً، وَكِلَاهُمَا مُحَالَانِ. أَمَّا الْمُلَازِمَةُ فَظَاهِرَةٌ.

وَأَمَّا انْتِفَاءُ الْقِسْمِ الْأَوَّلِ فَلِأَنَّهَا لَوْ كَانَتْ وَاجِبَةً لذَاتِهَا لَمَا افْتَقَرَتْ إِلَى غَيْرِ ذَاتِهَا؛

لكنها افتقرت إلى أجزائها؛ وأجزاؤها إلى مبدأ و المفتقر إلى الغير استحال أن يكون واجباً لذاته. وأما انتفاء القسم الثاني فلائها لو كانت مُمكنة لكان لها مبدأ؛ لافتقار كل مُمكن إلى مبدأ يوجدده. و ذلك باطل؛ لأننا بيّنا أن هذه السلسلة لا مبدأ لها، فنقول: لا نُسلمُ باستحالة كونها مُمكنة.

قوله - أدام الله ظله: - لو كانت مُمكنة لكان لها مبدأ؛ لافتقار كل مُمكن إلى مبدأ يوجدده.

قلنا: نعم؛ ولم قلتم: بأنه لا مبدأ لها، و ما ذكرتموه لبيان ذلك فقد مر ما عليه.
قوله - أدام الله ظله: - وإن أردنا أن لا نعرض لإبطال التسلسل قلنا: إن هذه السلسلة مُمكنة، وكل مُمكن فله مؤثر، فلهذه السلسلة مؤثر.

و لا يجوز أن يكون المؤثر فيها ما هو داخل فيها، لأنه لو كانت الأجزاء جميعاً و هي مُمكنة، لكان المؤثر فيها أمراً خارجاً منها.

و لا يجوز أيضاً أن يكون فرداً منها أو جملة داخله فيها مؤثراً لها، لما مر فإن لها مؤثراً من خارج. و من هذا وحده لا يلزم أن يكون الخارج منها واجباً إلا بعد أن يقال: كل ممكن يفرض من جملة الممكنات الموجودة فهو محتاج إلى مؤثر. والكلام في المؤثر الخارج من السلاسل الغير المنتهية كالكلام في أفراد الممكنات يلزم من الجميع أن يكون خارج جميع الممكنات موجوداً هو مبدأها، والخارج عن الممكنات لا يكون ممكناً بل واجباً. فهكذا ينبغي أن يقرّر كلامهم. - إلى قوله: - فهكذا ينبغي أن يقرّر كلامهم.

قلنا: جميع ذلك حق، إلا قولهم: إن المؤثر فيها لا يجوز أن يكون ما هو داخل فيها. قولكم: لأنه لو كان الأجزاء جميعاً - وهي مُمكنة - لكان المؤثر فيها أمراً خارجاً منها. قلنا: إن عنيتم به أن المؤثر القريب فيها حينئذ يكون أمراً خارجاً منها فهو ممنوع، وإن عنيتم به أن الأمر الخارج يكون علّة لها بواسطة جميع الأجزاء، فلم قلتم بأن ذلك مُحال.

فإن قلتم: لو كان خارجاً يلزم المدعى، ضرورة أنّ الخارج عن هذه السلسلة يكون واجباً لذاته .

قلنا: لا نُسَلِّمُ، وإنما يلزم ذلك أن لو كانت هذه السلسلة مُشتملة على جميع الممكنات، كيف وهذا يُناقض المُقدِّمة التي قدمتم بيانها، إذ قلتم: إنَّ العلة المُستقلة إنما هي جميع أحادها، سلّمنا ذلك، لكن لِمَ لا يجوز أن يكون المؤثر فيها فرداً منها أو جملةً داخلةً فيها.

قولكم: لما مرّ، قلنا: قد مرّ الكلام على المُقدِّمة المستعملة في إبطال هذا. قوله: أدام الله ظله - «المؤثر التام القريب في المجموع - إلى قوله: - لامتناع توارد العلتين على معلول واحد».

قلنا: لا نُسَلِّمُ المُقدِّمة القائلة: «بأنَّ كلَّ أمرين أحدهما مُتقدِّم بالذات على الآخر، و كان المُتقدِّم لا يمكن أن ينفك عن المُتأخِّر وجوداً و عدماً، كان المُتقدِّم علةً للمُتأخِّر»؛ فإنَّ الجزء الأخير من كلِّ مجموع مُتقدِّم على المجموع بالذات. و لا يمكن انفكاكه عن المجموع وجوداً و عدماً، مع أنه ليس هو علةً تامةً للمجموع، بل العلة التامة هو مع ما قبله من الأجزاء فقط، و هذا المجموع مع أمر خارجي مُباين.

فإن منعتم كونَ الجزء الأخير مُتقدِّماً بالذات على المجموع. قلنا: إنَّ عُنيتم بالتقدُّم بالذات كونَ المُتقدِّم بحالة يلزم من وجوده و جود المُتأخِّر، و من عدمه عدمه، فلا شك أنَّ الجزء الأخير كذلك، و إنَّ عُنيتم به ما يكون علةً مُعطية لوجود المُتأخِّر كان معنى الفصية المذكورة أنَّ كلَّ أمرين أحدهما علةً للآخر كان أحدهما علةً للآخر، و هو صحيح لا ريب فيه، لكن لم قلتم بأنَّ جميع الأجزاء مع المجموع الحاصل منها كذلك، و لِمَ لا يجوز أن تكون علةً للمجموع علة الأجزاء مع أمر مُباين عنه.

ثمَّ بعد تسليم أنَّ علة هذه السلسلة جميع اجزائها لا يلزم من ذلك إلا أنَّ علتها

ليست أمراً خارجاً عنها ولا فرداً من أفرادها ولا جملةً داخليةً فيها. ولكن لا يلزم من ذلك انتفاؤها - والمطلوب ذلك - ولا استلزامها لموجودٍ وواحٍ الوجود لذاته، لو لم يُتعرض لإبطال التسلسل في البرهان المذكور.

قوله - أدام الله ظلك - «فإن قيل: ربما يكون - إلى قوله - أو معهما».

قلنا: هذا الذي يفهم من هذا السؤال هو منع المقدمة القائلة بأن جميع الأجزاء متقدم على المجموع بالذات و مُمتنع الانفكاك عنه وجوداً و عدماً، فإن جميع الأجزاء ما لم يحصل معها هيئة أو تركيب استحالة حصول المجموع، وإذا كان كذلك احتمل أن العلة للمجموع هي تلك الهيئة أو التركيب أو المجموع المركب من أحدهما مع الآخر، وهو منع وارد لا يُبدى من الجواب عنه.

قوله في الجواب عنه: «قلنا إن كانت الهيئة والتركيب أمرين مُغايرين للأجزاء - إلى قوله: - فلا يمكن أن يستدعي مؤثراً».

قلنا: الذي يصل إليه ذهني في توجيه هذا الجواب أن يقال: نحن ادعينا أن جميع الأجزاء الداخلة في حقيقة المجموع علة تامة للمجموع، وبرهنا على ذلك.

وما ذكرتموه من الهيئة والتركيب إن كانا داخليين في ماهية المجموع استحالة أن يكونا أو أحدهما علة تامة، لما بينا من أن الداخل فيه استحالة أن يكون علة تامة، لامتناع توارد العلتين على معلول واحد.

وإن كانا أو أحدهما خارجاً عن المجموع كان الخارج والمجموع الحاصل منه و من الداخل خارجاً من المجموع بالضرورة، وقد بينا أن الخارج عنه استحالة أن يكون علة تامة، لما مر من امتناع التوارد أيضاً.

قوله في الشق الثاني من الترديد، «وإن لم يكونا - أي الهيئة والتركيب - مُغايرين للأجزاء، فلا يمكن أن يستدعي مؤثراً».

قلنا: فيه نظر؛ لأن السائل ما ادعى احتياج الهيئة والتركيب إلى المؤثر، بل منع صدق صغرى القياس المذكور مع ذكر المُستند.

وللسائل أن يعودَ ويقول: المرادُ بجميع الأجزاء فى قولكم: «جميع الأجزاء مُتقدِّمٌ على المجموع بالذات ومُمتنع الانفكاك عنه وجوداً وهدماً». إن كان هو الأجزاء المادية فامتناع انفكاكِهِ عن المجموع وجوداً ممتنع، والمستندُ ما مرّ، وإن كان هو الأجزاء المادية مع الأجزاء الصورية كان ذلك دعوى لكون الشىء علّةً لنفسه، إذ لا معنى للمجموع إلا الأجزاء المادية مع الأجزاء الصورية وقد منعتم من ذلك. قوله بعد ذلك: «وتمّ إن الأجزاء لو اجتاحت - إلى قوله: - لعدم احتياج الأجزاء إلى المؤثر».

قلنا: هذا فيه نظرٌ. أما أولاً، فلأنّ القسمة غيرٌ منحصرة، لجواز احتياج بعض الأجزاء إلى المؤثر دون البعض الآخر، سلّمنا ذلك وصدق كل واحد من الملازمتين التاشتيتين - إحداهما من التقدير الأول والأخرى من التقدير الثانى - لكن شىء منهما لا يصلح أن يكون جواباً للمنع التى ذكرناه.

أما الملازمة الأولى فظاهرة، إذ لا يلزم من كون المؤثر فى جميع الأجزاء مؤثراً فى المجموع بتوسط الأجزاء - على تقدير احتياج جميع الأجزاء إلى المؤثر - أن يكون المؤثر فى المجموع مؤثراً فى كل جزء من أجزائه.

وأما الملازمة الثانية فأظهر، لكونها تؤكّد صحة ما ذكرناه من المنع، لأنه حينئذ يتحقّق مجموعٌ مُفتقرٌ إلى مؤثر ولا يكون ذلك المؤثر مؤثراً فى شىء من أفرادهِ.

قوله: «نحن بيننا أنّ العلّة التامة لوجود المجموع - إلى قوله: - وبتوسطها علّة للمجموع».

قلنا: نحن لا نسلّم أنّ العلّة التامة لوجود المجموع هى جميع أجزائه، وما ذكرتموه لبيان هذه المُقدّمة فقد مرّ الكلام فيه. سلّمنا ذلك.

ولكن لِمَ قلّتم بأنه يلزم من صدقهِ صدق قولنا: إنّ العلّة التامة لجميع أجزاء - إذا كانت الأجزاء مُمكنة - هى علّة الأجزاء وبتوسطها علّة للمجموع، فإنّ هذه المُقدّمة صادقة فى نفس الأمر، لا أنّ صدقها ينشأ من صدق المُقدّمة الأولى. سلّمنا أنّ صدقها

ينشأ من صدقيها.

ولكن لِمَ قلتم بأنه يلزم من صدقيها ان يكون المؤثر في كُـلِّ مجموع مؤثراً. في كُـلِّ جزء منه؛ فإنَّ الموجبة الكلّية لا تنعكس كـنفسها كلّية. نعم يلزم من صدقه صدق قولنا: بعض ما هو مؤثر في المجموع مؤثر في الأجزاء، لكن الموجبة الجزئية لا تصلح أن تكون كبرى في الأوّل

وعند ذلك يظهر ضعفُ المُقدّمة القائلة بأنه قد تبين أنّ الموضوع الذي يُبحث عنه يكونُ المؤثر في المجموع مؤثراً في كُـلِّ اجزائه.

قوله: وههنا لا يتصور أن يكون المؤثر في المجموع من حيث هو مجموع. إلى قوله: - مؤثرة أولاً في الأجزاء لا غير.

قلنا: لا نسلم أنه لا يتصور ههنا - أي: في المجموع الذي تكون جميع أحواده ممكنة - أن يكون المؤثر في المجموع سبباً آخر غير الأجزاء، وما البرهان على ذلك؟
قوله: (لأنّ المؤثر في العليل والمعلولات المترتبة لا يكون غير أحواده المترتبة، وعلّة الترتيب هي الأجزاء نفسها من حيث هي عللٌ ومعلولات).

قلنا: لا نسلم، وما ذكرتموه لبيانه فقد مرّ الاعتراض عليه، وإن سلمنا صحّة قولكم: إنّ المؤثر في هذا المجموع المركّب من الأحاد الإمكانية و في جميع المجموعات يكون هو الأجزاء جميعاً. ولكن لماذا يلزم منه صحّة المُقدّمة الكلّية القائلة بـ: أنّ المؤثر في كُـلِّ مجموع مؤثر في كُـلِّ فرد من أفراد ذلك المجموع، حتّى يلزم منه أن يكون المؤثر في هذا المجموع مؤثراً في كُـلِّ جزء منه وإن خصصتم الدّعى بهذه الصّورة منعا الدّعى أيضاً وطالبناكم بالبرهان عليها، كيف؟ فإنّ المؤثر في المجموع - سواء كانت أحوادها ممكنة أو لم تكن - لو كان هو جميع الأجزاء استحال أن يكون مؤثراً في شيء من أفرادها، لافتقار جميع الأجزاء إلى كُـلِّ فرد، ضرورة افتقار الكلّ إلى الجزء. فلو كان فرداً منها مُعللاً بمجموع الأجزاء لزم الدّور، وإِنَّه مُحال.

قوله: «إِنَّا قُلْنَا: المؤثر التام في المجموع - إلى قوله - فَإِنَّ ذَلِكَ مِمَّا لَا يُتَنَافَى عَرَضًا». قلنا: إن عُنَيْتُمْ بجميع الأجزاء في قولكم: «المؤثر التام في المجموع هو المؤثر التام في جميع أجزائه»، جميع الأجزاء المادية والصورية من حيث هو مجموع هذه الأجزاء، كان ذلك قولاً بأن المؤثر التام في المجموع هو المؤثر التام في المجموع. إذ لا معنى للمجموع إلا جميع الأجزاء المادية والصورية من حيث هو مجموع هذه الأجزاء. وإن عُنَيْتُمْ به كُلُّ واحدٍ واحدٍ من الأجزاء فلا تُسَلِّمُ أَنَّ المؤثر في المجموع هو المؤثر في كُلِّ واحدٍ من أجزائه، وظاهرٌ أنه ليس كذلك، لِمَا بَيَّنَّا مِنَ الْمَثَالِ.

وَأَمَّا قَوْلُهُ: «وَلَسْنَا نَعْنِي هُنَا أَنَّ الْمَوْثِرَ التَّامَّ مَوْثِرٌ فِي الْأَجْزَاءِ الْبَاطِنِ».

فَاعْلَمْ أَنِّي أَذَكِّرُ، أَوَّلًا، مَا فَهَمْتُ مِنْ هَذَا الْكَلَامِ، ثُمَّ نَنْظُرُ بَعْدَ ذَلِكَ فِيهِ، فَنَقُولُ: الْمَدْعَى أَنَّ الْمَوْثِرَ فِي كُلِّ مَجْمُوعٍ مُشْتَمَلٌ عَلَى أُمُورٍ، كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهَا مَوْثِرٌ تَامٌ لِوَاحِدٍ مِنْ أَجْزَاءِ ذَلِكَ الْمَجْمُوعِ - وَ سَيَعْلَمُ صِحَّةَ هَذِهِ الدَّعْوَى فِيمَا بَعْدَ - وَقَدْ ثَبِتَ أَنَّ الْمَوْثِرَ التَّامَّ فِي كُلِّ مَجْمُوعٍ هُوَ جَمِيعُ أَحَادِهِ لَا غَيْرِ، وَعِنْدَ ذَلِكَ نَقُولُ: يَلِزَمُ مِنْ هَاتَيْنِ الْمُقَدِّمَتَيْنِ وَجُودٌ مَوْجُودٌ وَاجِبٌ لِدَاتِهِ، لِأَنَّهُ لَوْ لَمْ يَكُنْ شَيْءٌ مِنَ الْمَوْجُودَاتِ وَاجِبًا لِدَاتِهِ، لَانْتَهَتْ الْمَوْجُودَاتُ فِي الْمُمْكِنَاتِ، وَكُلُّ وَاحِدٍ مِنْ أَحَادِ الْمُمْكِنَاتِ الْمَوْجُودَةِ لَا بُدَّ لَهُ مِنْ عِلَّةٍ مَوْجُودَةٍ فَعِلَّتُهُ تَكُونُ أَيْضًا مُمَكِّنَةً، لَانْتِهَارِ الْمَوْجُودَاتِ فِي الْمُمْكِنَاتِ حَيْثُذِ، وَكَذَا الْكَلَامُ فِي عِلَّةِ تِلْكَ الْعِلَّةِ إِلَى مَرَاتِبٍ عَدَّةٍ.

ثُمَّ نَقُولُ: عِلَّةُ الْعِلَّةِ الَّتِي هِيَ فِي أَجْزَاءِ الْمَرَاتِبِ إِنْ كَانَتْ بَعْضُ مَا كَانَ مَعْلُولًا لَهَا بَوْسَطٍ أَوْ بغيرِ وَسْطٍ لَزِمَ الدَّوْرَ. وَإِنْ كَانَتْ غَيْرِهَا لَزِمَ التَّسْلُسُ الْوَاحِدِ إِنْ كَانَتْ الْمَوْجُودَاتُ كُلِّهَا مُنْتَهَصِرَةً فِي تَسْلُسٍ وَاحِدٍ، وَالتَّسْلُسَاتُ الْكَثِيرَةُ إِنْ كَانَتْ غَيْرَ مُنْتَهَصِرَةٍ فِي تَسْلُسٍ وَاحِدٍ، وَكِلَاهُمَا مُحَالَان. أَمَّا الدَّوْرُ فَظَاهِرٌ، وَأَمَّا التَّسْلُسَاتُ فَلِأَنَّ الْمَجْمُوعَ الْمُركَّبَ، مِنْ تِلْكَ التَّسْلُسَاتِ الَّتِي اشْتَمَلَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهَا عَلَى أُمُورٍ غَيْرِ مُنْتَهَايَةٍ، مَوْجُودٌ وَمُمْكِنٌ لِدَاتِهِ، وَكُلُّ مُمْكِنٍ لِدَاتِهِ مَوْجُودٌ فَلَهُ عِلَّةٌ مَوْجُودَةٌ، فَلِذَلِكَ الْمَجْمُوعُ عِلَّةٌ مَوْجُودَةٌ، وَ لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ عِلَّتَهُ التَّامَّةُ غَيْرَ جَمِيعِ أَحَادِهِ،

لما بيناه قبل، فالعلة التامة للمجموع الحاصل من تلك التسلسلات جميع آحاده. وعند ذلك تركب قياساً هكذا: «المؤثر التام في المجموع هو جميع أجزائه، والمؤثر التام في جميع اجزاء كل مجموع مُشتمل على أمور، كل واحد منها مؤثر تام لواحد من أفرادهِ، والمعلم به ضروري. يُنتج: أن المؤثر التام للمجموع الحاصل من تلك التسلسلات مُشتمل على أمور، كل واحد منها مؤثر تام لواحد من أفراد ذلك المجموع». ثم تركب قياساً آخر في الشكل الثاني، صغراً هذه النتيجة، وكبراً قولنا: لا شيء من أفراد ذلك المجموع مُشتمل على أمور، كل واحد علة لواحد من أفراد ذلك المجموع. يُنتج: المؤثر التام للمجموع الحاصل من تلك التسلسلات ليس فرداً من أفراد ذلك المجموع، فبطل أن يكون المؤثر التام فرداً من أفرادهِ. فظاهراً أنه لا مؤثر تام خارجي، لانتفاء موجودها، خارج عنه حينئذ.

وهذا الكلام في غاية الحُسن والدقة، لكن لو ثبت أن المُثبت أن المؤثر التام لكل مجموع جميع أجزائه والبيان في ذلك، ثم بعد تسليم ذلك لا يفيد الغرض، وهو انتفاء تلك التسلسلات، إذ لا يلزم من انحصار علتها في أجزائها جميعاً انتفاؤها. قوله: «في القسمة المذكورة، وهي أن تكون العلة التامة للمجموع - إلى قوله: - إذا كان لهما ثالث».

قلنا: العلم الضروري حاصل بأن نسبة كل مفهوم إلى آخر لا تخلو من أحد ما ذكرناه من الأمور، وهو أن يكون نفس تلك الأجزاء أو داخلاً - أي أمراً تركب ذلك الشيء منه ومن غيره، - أو أمراً خارجاً عنه، وجميع ما هو داخل فيه إن كان عبارة عن الأجزاء المادية والصورية كان نفس ذلك الشيء، وإن كان عبارة عن الأجزاء المادية فقط كان داخلاً فيه، فعلم أن القسمة منحصرة فيما ذكرنا. ويلزم حينئذ من فساد القسمين الأخيرين تحقق القسم الأول.

و جميع الأجزاء التي يشتمل عليها الحد التام الموجب تصوُّره لتصور المحدود ليس هو جميع أجزاء المجموع بالحقيقة، بل بعض أجزائه، وهو الأجزاء المادية،

ضرورة دخول الأجزاء الصورية في ماهية المحدود. وكذلك القول في الأحاد التي هي أجزاء العشرة، فإن تلك الأحاد توجب عند تركيبها هياةً وصوراً، وتلك الأحاد مع تلك الهياة والصور تكون علّة تامّة لتحقيق ما هيّة العشرة.

وأما قولكم: «والقول بأن نفس الشيء تكون علّة تامّة له، قول مُحالٌ مُناقضٌ لنفسه». قلنا: لا نُسلّمُ، فإنّ المجموع المُركّب من الواجب لذاته ومن جميع المُمكنات الموجودة ممكنٌ موجودٌ، فله علّة تامّة موجودة بالضرورة، وعلته التامة استحال أن تكون جميع أجزائه المادية، لأنه بعض أجزائه، وقد سلّمتم امتناع كون الجزء علّة تامّة، واستحال أيضاً أن تكون أمراً خارجاً عنه، لانتهاء موجود خارج عن هذا المجموع، فتعيّن أن تكون جميع أجزائه المادية والصورية - وقد سلّمتم ذلك في المباحث التي مرّت - ولا معنى لنفس الشيء إلا ذلك. غاية ما في الباب أنّكم لا تُصريحون بذلك اللفظ، لكنكم تُعطون المعنى.

قولهم: «العلّة في بطلان القسم الأول (إلى قوله): إنّ الكلّ يقع بين المعلول الأول وبين شيء غيره».

قلنا: ما أشار إليه - دام ظله - هو منع بطلان القسم الأول، وهو أن يكون بينه وبين كل واحد من علله عللاً مُتناهيةً، ومنع ما تمسكوا به في إبطال هذه المُقدّمة، وهو قولهم. «لو كان كذلك لكان الكلّ مُتناهياً، لوقوعه بينه وبين واحد من علله».

وبين ذلك بأن قال: «الشيء إنّما يقع بين أمرين مُعيّنين، وجميع ما بعد المعلول الأول، سواء كانت المراتب مُتناهيةً أو غير مُتناهية، استحال أن يقع بين المعلول الأول وبين شيء آخر مُعيّن، إذ ليس بعد الكلّ شيء حتّى يُمكن أن يتصوّر أنّه يقع بينه وبين المعلول الأول شيء».

وهو كلامٌ حقٌّ في غاية الحسن والدقة. وهو في الحقيقة المنع الذي ذكرناه مع مُستندٍ أحسن من مُستندنا.

قولهم: «عجزنا عن توهم الانطباق لا يدلُّ على امتناع الانطباق - إلى قوله: - فإذا

لا يمكن أن يوجد علل ومعلولات مترتبة لا نهاية لها، وهو المطلوب».

قلنا: نحن ما ادعينا أن عجزنا عن توهم الانطباق يدل على امتناع الانطباق، بل منعنا انطباق الجملة الثانية من طرف المبدأ على تقدير الانطباق. وذكرنا لهذا المنع مستنداً، وهو أن عدم الانطباق احتميل أن يكون لا لانتطاع الجملة الثانية، بل لأن الوهم يعجز عن انطباق إحدى الجملتين المذكورتين على الأخرى، وهو وارد على العبارة التي ذكرتموها، أولاً، لأننا لا نسلّم أن العلة في امتناع الانطباق تكون لأن إحداهما غير مساوية للأخرى، بل يجوز أن يكون لما ذكرناه، من عجزنا عن توهم الانطباق.

وما ذكرتموه من السؤال فغير وارد على شيء من مقدمات هذا الدليل أصلاً، لأننا فرضنا انطباق المتناهي من إحدى الجملتين على الطرف المتناهي من الجملة الأخرى، وحيث أن يكون الزيادة والتقصان من الطرف الغير المتناهي، فلا يتوجه عليه ما ذكرتموه. وأما ما ذكرتموه في جواب هذا السؤال، فجميع مقدماته المذكورة إلى قوله: «فإذا جعلت إحدى تلك المراتب مبدءاً وأمعن في السير في جانب التصاعد إلى العلل معتبرين تطابق السلسلتين وجب ازدياد مراتب العلل على مراتب المعلولات أبداً بوحدة صحيح، لكن في هذه المقدمة نظراً، ينطبق مراتب العلل بأسرها على مراتب المعلولات ولا يزيد مراتب العلل على مراتب المعلولات بشيء أصلاً. وتبين ذلك في الجملتين المتناهيتين، ليظهر ذلك في الجملتين غير المتناهيتين، فنقول».

إذا فرضنا أن مراتب العلل والمعلولات عشرة، فمن البين أن الواحد الواقع في المرتبة الأولى من هذه معلول فقط، والواحد الأخير منها علة فقط، وكل واحد من الثمانية المتوسطة بينهما معلول باعتبار و علة باعتبار، وعدد كل واحد من مراتب العلل و مراتب المعلولات سبعة.

فإذا جعلنا، المرتبة الأولى من العلل مبدءاً للجملة الحاصلة من مراتب العلل والمرتبة الأولى من المعلولات مبدءاً للجملة الحاصلة من مراتب المعلولات؛ وأطبقنا أحد المبدأين على المبدأ الآخر في السير معتبرين تطابق المرتبتين انطبقت

مراتب العلل على مراتب المعلولات بالضرورة، وإذا كان كذلك فى المتناهيين فلم يجوز أن يكون الأمر كذلك فى غير المتناهيين.

وأما قوله: «لولا ذلك لبطلت العلية والمعلوية ووجوب التّقدم والتأخر اللّازمين لهما»، فممنوع؛ فإنه يجوز أن يكون كل واحد من تلك العلل الواقعة فى مراتب العلل متقدماً على معلولها بالذات، ويكون مجموع أعداد مراتب العلل مساوياً لمجموع أعداد مراتب المعلولات؛ إذ لا تنافى بينهما البتة.

قوله: «الممكن من حيث أنه ممكن» - إلى قوله: - فحينئذ يعود البرهان الأول على وجوب انتهاء العلل إلى الواجب لذاته.

قلنا: أما الذى ذكرتموه، أولاً، فهو مؤاخذه لفظية، وليس غرضنا من الممكن، من حيث هو ممكن، هو الممكن بشرط أن يكون معه شىء آخر حتى يتوجه ما ذكرتموه؛ بل ما أقوله: أن لا شك أن الإمكان محمول على كل واحد من الموجودات الممكنة، وليس هذا الحمل لفظياً، بل معنوياً، فنقول:

المعنى الذى يدل عليه هذا اللفظ واشترك فيه جميع الموجودات الممكنة أمر موجود فى الخارج، لأنه جزء من كل ممكن موجود فى الخارج؛ وجزء الموجود فى الخارج موجود فى الخارج؛ فلا يخلو؛ إما أن يكون واجباً أو ممكناً، فإن كان الأول فقد حصل الغرض، وإن كان الثانى كان لوجوده علّة موجودة، وعلته استحالة أن تكون نفسه؛ لامتناع كون الشىء علّة لنفسه، ولا فرداً من أفراد؛ لافتقار كل فرد من أفراد إليه افتقار الكل إلى الجزء، فتعين أن تكون علته أمراً موجوداً مغايراً له ولأفراده، والموجود المغاير له ولأفراده لا يكون إلا واجباً.

على أنا نقول: الممكن المأخوذ بلا قيد من غير أن يتقيد بعدم القيد - بل مع تجويز تقييده ولا تقييده - سلمتم أنه موجود وجزء من كل موجود؛ فهو لا محالة ممكن، فلا بد له من علّة موجودة، وعلته استحالة أن تكون نفسه؛ وهو ظاهر؛ أو فرداً من الأفراد الممكنة الموجودة التى هو جزء منها، لافتقار كل فرد إليه وامتناع الافتقار من

الجانبيين، فتمين أن تكونَ علتهُ موجوداً خارجاً عنه و عن جميع الأفراد الممكنة الموجودة التي هو جزء منها، و الموجود الخارج عنه و عن جميع الأفراد لا يكون إلا واجباً لذاته، فثبت وجودٌ موجودٍ واجبٍ لذاته؛ و هو المطلوبُ و على هذا سقط جميعُ ما ذكرتموه: أما المؤاخذاتُ اللفظيةُ فظاهراً سقطها.

وأما قولكم: «و يجوزُ أن تكونَ علتهُ مُمكناً موجوداً آخرَ غيره، و لا يكونُ ذلك الآخرُ فرداً من أفرادهِ، بل يكونُ مغايراً له، و قد عرض لهما الوجودُ» و اردُ؛ بعد تسليم أن ذلك المعنى جزءٌ من كُلِّ واحد من الأفراد المُمكنة الموجودة، و عند ذلك ظهر عدمُ عود هذا البرهان إلى البرهان الأول الدال على وجوب انتهاء العليل المُمكنة إلى واجبٍ لذاته، بل حلُّ هذا البرهان هو منعُ كون ذلك المعنى أو الممكن بالتفسير الذي ذكرناه ثانياً موجوداً في الخارج و كونه جزءاً من كُلِّ موجود ممكن.

قوله: «القولُ بجواز ترجُّح أحد المُتساويين من المُرجَّح - إلى قوله - فهذا ما عندي فيه».

قلنا: كُلُّ ذلك كلامٌ صحيحٌ لأغبارٍ عليه، لكننا ما اذعينا شيئاً مما يُناقضُ ذلك، بل متَّعنا قوله بأنَّ جملةً ما يتوقَّف عليه وجودُ العالم في الأزل كانت حاصلةً يلزمُ منه قديمُ العالم.

قوله: «و الألاجاز أن يصدرَ العالمُ عن الله - تعالى - مع وجود تلك الأمور تارةً و لا يوجد أخرى، و إذا كان كذلك كان اختصاصُ أحد الوقتين بالإيجاد دون الآخر إن كان لا لمخصَّص لزم التَّرجُّح بلا مرجح، و ان كان لمُخصَّص لم يكن جميعُ ما فرضناه كافياً في إيجاد العالم. هذا خُلف».

قلنا: اخترنا أن اختصاصَ أحد الوقتين بالإيجاد دون الآخر لا لمُخصَّص و لم قلتُم بأنه مُحال؟

قوله: «و الأ لزم التَّرجُّح من غير مرجح، وهو مُحال».

قلنا لا نسلمُ استحالة ذلك من القادر، بل ذلك من المُوجب مُحال، و أما من القادر،

فما الدليل على استحالة ذلك، وإن ادعوا فى استحالته الضرورة فلا يسمَع ذلك، بل نقول. نقيضه ضرورى

وأما قولكم: «وتجويزه يؤدى إلى وجود الممكن الذى يتساوى طرفا الوجود و العدم بالقياس إليه من غير مُوجد».

قلنا: لهذا الكلام على غير مُستند، وهو غير مسموع عند أهل النظر، بل على المُدعى البرهان على ما ادعاه. وبعد تسليم جواز ذلك و سماعه فلا تُسَلَّم استلزام جواز ذلك لما ذكرتم من الجواز؛ فإن ذلك لا يدل على جواز وقوع أحد الطرفين المُتساويين من غير مُوجد ومؤثر، بل يدل على أن القادر المختار يمكنه ترجيح أحدهما على الآخر من غير أمر آخر يُضاف إليه يوجب ذلك الترجيح، بل له أن يرجح أحد الطرفين تارةً والطرف الآخر أخرى من غير انضمام مُخصَّص آخر إليه خارجي. هذا ما وقع للمملوك الصغير على هذه المواضع من الخيالات، والمرجو من لطفه وإحسانه الإيناع بما يُزيل عنه ذلك، ليصير مُضافاً إلى سائر أطافه السابقة وإنعاماته السالفة. لا زال مُفيداً لأهل العلم ولطليبه بحق النبى محمد وآله الطاهرين الكاملين، ولواهب العقل الحمد بلا نهاية. تم الرسالة بالخير

<٤> نقد نصير الدين الطوسى على مناقشات الكاتبى

﴿بسم الله الرحمن الرحيم﴾

قال الحكيم الفاضل نصير الملة والدين: وقفت على ما افاده مولانا الإمام المعظم، العالم المحقق المدقق، نجم الملة والدين، عز الإسلام والمسلمين، ملك العلماء والأفاضل، قدوة المحققين و المناظرين، أفضل العالم - أدام الله علوه - بعدما أوردت ما منح لى من الأسئلة والأجوبة المتعلقة برسالته فى مباحث إثبات واجب الوجود لذاته، لأستفيد من أبقار أفكاره مزيد الفوائد، فعدت إلى إيراد ما فى خاطرى مما أظنّه بياناً لما أوردته، لأعرض عليه، متوقفاً أن يذكر عليه من القبول والرّد لیتّ ما أرجو من زيادة الاستفادة إن شاء الله، تعالى، وبه التوفيق.

قال دامت آياته على المُتقدِّمة التي أوردتها، وهي أن يقول: «كُلُّ سلسلة مترتبة من حلل ومعلولات - إلى قوله: - وأى افتقار للدليل المذكور إليها».

اقول: ظاهر ما قلت أن المراد هو الأوَّل من المفهومين اللذين ذكرهما. وكيف يكون الثاني منهما مُراداً مع القول الصريح بأنَّ كُلَّ علَّة تامَّة لمعلوله عامَّة بحسب الفرض، و ذلك أنَّ القول بكون العلَّة الأولى علَّة تامَّة لحصول كُـلِّ واحد من الأجزاء غير معلولها الذي يليها منافض له.

وأما قوله: «أى يدخل لصدق هذه المُتقدِّمة في هذا المطلوب».

فهو أنه إذا صدق امتناع صدور كُـلِّ سلسلة إلا عن أولى عِللها صدق أن كُـلَّ سلسلة تكون الأولى لعللها، فلا علَّة لها، وكُلُّ موجود ممكن الوجود فله علَّة، فكُلُّ سلسلة لا أولى لعللها ليست بموجود ممكن الوجود. وكُلُّ سلسلة يكون أحادها غير مُتناهية لا يكون لها أولى العِلل، فإذاً لا شيء ممَّا هو سلسلة أحادها غير مُتناهية موجودة ممكنة الوجود، واستند لنا بنفس الأولية عن عللها على انتفائها. و ظاهر أن إثبات واجب الوجود مفتقر إلى هذه المُتقدِّمة.

و لتبين هذه المُتقدِّمة ببيانٍ أبسط، فنقول: إنَّ كُـلَّ سلسلة موجودة مؤلَّفة من أحاد غير مُتناهية، فهي مفتقرة إلى علَّة تامَّة، لكونها ممكنة الوجود، والعلَّة التامة هي المُتقدِّمة بالذات، التي لا ينفك المتأخَّر منها وجوداً و عدماً، وأجزاء كُـلِّ مجموع بأسرها كذلك، فمن المُمتنع أن يكون المجموعُ علَّة تامَّة غير أجزائه بأسرها.

لا يقال: إنَّ الأجزاء بأسرها نفس المجموع، والشئ لا يكون علَّة لنفسه.

لأننا نقول: كُـلُّ جزء من الأجزاء مُتقدِّم بالذات على المجموع، و المُتقدِّمات بأسرها لا تكون نفس المتأخَّر، وأيضاً لو فرضنا مجموعاً كُـلِّ واحد من أجزائه واجب لذاته، كان المجموعُ ممكنأ وأجزاؤه بأسرها غير ممكنة. فهي غيرُ المجموع.

فإن قيل: المجموع أجزاء مادِّية هي أحاد الأجزاء التي يقع فيه الاجتماع، وجزءه صوري هو الاجتماع نفسه. فإذاً بين الأجزاء بأسرها وبين المجموع فرق في المفهوم.

والألاجتماع على المعلول الواحد جليتان.

وأما قوله: ولا يثبت كون جميع الأجزاء علة إلا بعد بيان امتناع كون العلة أمراً خارجاً أو داخلياً.

قلنا: إنا بيننا ذلك من غير بيان امتناع هذين، بل بيان معنى العلة التامة ووجود ككل المعنى في الأحاد بأسرها، فلا يكون بيانه مصادرة على المطلوب.

قال: دام علوه «سلمنا ذلك، لكن لم لا يجوز أن تكون علتها - إلى قوله: - من غير التعرض لبرهان عليها».

أقول: إنا بيننا أن العلة التامة للمجموع هي الأجزاء بأسرها. ولا شك في أن المؤثر في الأجزاء بأسرها إن كان شيئاً منها كان ذلك الشيء مؤثراً في نفسها وفي غيرها، والملازمة بينة. ونحن لم نقل: إن علة المجموع علة لكل جزء منها. بل قلنا: إن كان للمجموع علة غير الأجزاء بأسرها فلا يمكن أن تكون هي علة قريبة، بل يجب أن تكون علة الأجزاء أولاً وبتوسطها علة للمجموع، ولا يمكن غيرها.

قال: «وإذا تقرر هذه المقدمة تيسر إبطال التسلسل فيها - إلى قوله: - كيف وأنتم اعترفتم بصدق هذه المقدمة وتمسكتم بها».

أقول: إنا قلنا إن مجموع السلسلة له مبدأ هي آحاد بأسرها. والآحاد بالأسر لا مبدأ لها [مع كونها ممكنة، وقد بينا الفرق بين المجموع والآحاد بأسرها. لأننا قلنا: إن الآحاد بالأسر لا مبدأ لها]، لأن استناد الآحاد إلى غير واحد يتقدمها من جانب العليل محال. ولا يتقدم الآحاد بالأسر واحد من جانب العليل، لكونها غير متناهية. فإذا لا مبدأ لها، وإمكانها مع وجودها يقتضي أن يكون لها مبدأ. هذا خلف. فهذا التسلسل باطل، لاستلزامه الخلف.

قال: «وإن سلمنا أنه لا مبدأ لها، ولكن لماذا يلزم أن تكون باطلة، بل ذلك يوجب كونها حقة ثابتة».

أقول: لاستلزامه الخلف.

قال: «قوله: وإن أردنا أن لا نتعرض لإبطال التسلسل قلنا- إلى قوله: - قد مرّ الكلام على المُقدّمة المُستعملة فى إبطال هذا».

أقول: قد بينّا أنّ المؤرّر فى المجموع هو الأحاد بأسرها، والمؤرّر فى الأحاد بأسرها لا يجوز أن يكون نفسها ولا بعضها. فإذا لو كان فيها مؤرّر لكان خارجاً عنها. ولتسمّ ذلك الخارج «آ»، و هو إن كان ممكناً احتاج إلى مؤرّر غيره، والدور مُحالاً، فيلزم تسلسل آخر مبدؤه «آ»، ولا نهاية لآخره، ويكون الكلام عليه كما على التسلسل الأول، ويحتاج إلى مبدأ خارج غير «آ»، وليكن «ب». ثمّ الكلام فيه كالكلام فى غيره، إلى أن يلزم تسلسل ثالث محتاج إلى شىء آخر، وليكن «ج».. وهكذا إلى «د» حتى يستوفى جميع المُمكنات، فيلزم لنا تسلسلات بعدة أحاد المُمكنات بأسرها متناهية العدة أو غير متناهية العدة، وتكون مُشملة على جميع المُمكنات بأسرها لا محالة. ولا يجوز أن يكون المؤرّر فى جميع تلك التسلسلات غير أحادها بأسرها، ولا يجوز أن يكون المؤرّر فى الأحاد نفسه ولا ما هو داخل فيها، فيكون خارجاً عنها، ولا خارج عنها غير الواجب. فهذا هو المراد من البيان الذى أورده. فهى مبنية على المُقدّمات الماضيه.

قال: قوله: «المؤرّر التام القريب فى المجموع- إلى قوله: - بل العلة التامة مع ما قبله من الأجزاء فقط».

أقول: إنما عنيّا بكون المُقدّم مُمتنع الانفكاك من الأجزاء كونه لذاته كذلك، والجُزء الأخير لا يكون لذاته مُمتنع الانفكاك، إذ لو فرض هو وحده لأمكن الانفكاك، وإنما لا ينفك عن المتأخر لاستلزامه جميع ما يقتضى امتناع الانفكاك لذاته، وقد مرّ هذا البيان مرّة.

قال: ولم قلّم إن جميع الأجزاء - إلى قوله: - أمره مبين عنه.

أقول: فى الصورة المُتنازعة إذا حصلت العِلل بأسرها وكان كل واحد منها مُقتضية لتقدّمها على معلولها كانت مُقتضية لترتيبها، وعند حصولها على الترتيب

كان المجموع بالضرورة حاصلاً، ولم يكن إلى ثباين حاجة، بل لو كان مجموع غير ما نحن فيه، لأمكن أن يحتاج المجموع مع الاجزاء إلى أمر ثباين، وليس كلاتنا إلا فيما نحن فيه.

قال: «ثم بعد تسليم أنّ علة هذه السلسلة جميع اجزائها - إلى قوله: - في البرهان المذكور».

أقول، إننا ما بيننا إبطال السلسلة بنفي علتها من الأمور الخارجة والداخلية فقط، بل بيناه بنفي أن يكون للأجزاء بأسرها علة، لامتناع أن يكون نفسها أو ما هو داخل فيها أو ما هو خارج عنها. وأما إذا لم يتعرض لإبطال ما هو خارج عنها واقتصرنا على إبطال نفسها وما هو داخل فيها يلزم - من حيث احتياجها إلى غيرها - احتياجها إلى ما هو خارج عنها، وإنما أثبتنا واجباً باحتياج التسلسلات الغير المتناهية المشتملة على جميع الممكنات باحتياجها إلى ما هو خارج عنها. ولم يحتج فيها إلى إبطال التسلسل.

قال: قوله: «فإن قيل: ربما يكون مع جميع الأجزاء هيئة أو تركيب فيحصل المجموع منها أو معها - إلى قوله: - ولا بد من الجواب عنه».

أقول: ليس من المحتمل أن يكون الهيئة أو التركيب علة تامة للمجموع. أما المجموع المركب من الأجزاء ومنها فمحتمل.

قال: «وقوله في الجواب عنه - إلى قوله: - لما مر من امتناع التوارد أيضاً».

أقول: إننا لا نحتاج في إثبات علية الأجزاء في هذه الصورة إلى إبطال علية الخارج، لأننا بيناه - بيان المفهوم من العلة التامة ووجوده ههنا -

قال: «وقوله وفي الشق الثاني من الترديد - إلى قوله: - وقد منعتهم من ذلك».

أقول: كلاتنا ههنا في أنّ الأجزاء بأسرها علة تامة للمجموع، وأن المؤثر في المجموع في هذه الصورة يجب أن يكون مؤثراً أولاً في الأجزاء وبتمسكها في المجموع. فإن كانت الهيئة والتركيب متغايرين للأجزاء المتأدية فهما داخلان في الأجزاء بأسرها وإن لم يكونا متغايرين لها كفى المؤثر في الأجزاء المتأدية المؤثرة

فيها وبتوسطها فى المجموع، ولم يتعرض فى بيان هذا البيان [إلى] دعوى السائل ولا بإبطالها.

ثم قوله: «الأجزاء المادية مع الأجزاء الصورية هو نفس المجموع». فيه نظر، لأن الأجزاء المادية هى علل مادية. والأجزاء الصورية علل صورية، والعلل متقدمة على المعلول فكيف يكون نفسها، والذين قسموا العليل إلى أربعة: مادية و صورية و فاعلية و غائية، كيف ساغ لهم أن يعدوا المعلول فى أقسام العليل. لا يقال: إنا لم نقل إن الأجزاء المادية والصورية نفس المجموع، بل قلنا إنها مع هذه نفس المجموع.

لأننا نقول: لو كانت المعية زائدة عليهما متقدمة للمجموع لكانت جزءاً صورياً. و يكون معنى الكلام: أن الأجزاء المادية والأجزاء الصورية و صورة اجتماعهما نفس المجموع، و حيثئذ يكون إنا الأجزاء الصورية من جملة المادية و ذكر الصورية يكون حشواً، لأن الصورية هى ما يفهم من لفظة «مع»، و لنا أن نعتبر الأجزاء المادية والصورية بأسرها و الصورية الأجزاء المادية من غير التفات إلى المعية اللاحقة بها. قال: «وقوله بعد ذلك: ثم إن الأجزاء لو احتاجت جميعاً إلى مؤثر - إلى قوله - ولا يكون ذلك المؤثر مؤثراً فى شىء من أفرادها».

أقول: تمام القسمة. فمنحصرة. لأننا قلنا: «الأجزاء لو احتاجت لكان كذلك، وإن لم تحتاج لكان كذلك»، و احتياج البعض دون البعض: ذلك فى القسم الثانى، لأن قولنا «لم تحتاج الأجزاء، أى لم تحتاج بأشياء». و يحتج بأن يكون الكل غير محتاجاً و ذلك يكون البعض محتاجاً. دون البعض، أو قد ظهر فى تالى هذه المتصلة؛ وهو قولنا «لم تحتاج» المؤثر فى المجموع مؤثراً فى كل جزء من أجزائه، فإن ذلك سلب المعلول، لا عموم؛ السلب بهم إنا لم نورد هاتين المتلازمين فى لزوم المتع، بل أوردناهما فى قبيلهما، و الأجزاء بأسرها علة تامة للمجموع، و هو أن احتياج المجموع إلى مؤثر غير هلا ينافى نفيها، لإمكان أن يكون المؤثر مؤثراً بعيداً. راجع إلى ص ١٧٠ من كتابنا

قال: «لا نسلّم أنّ العلة التامة لوجود المجموع هي جميع أجزائه - إلى قوله - .
يكون المؤثر في المجموع مؤثراً في كلّ أجزائه».

أقول: أما قولنا: العلة التامة لوجود المجموع هي جميع أجزائه، فقد برهنا عليه من جوهر الموضوع، وهو أوثر البراهين. وذلك، بأننا نظرنا في المفهوم من العلة التامة، وهو كونه مع تقدمه بالذات مقتضياً لذاته، لامتناع انفكاك المعلول عنه وجوداً و عدماً؛ فوجدنا الأجزاء بأسرها كذلك، ولما كان في السلسلة الغير المنتهية التي بحثنا فيها كلّ ما هو علة تامة لأجزائه بأسرها يجب مع وجوده وجود الأجزاء بأسرها ومع وجودها وجود السلسلة - حكمتنا بوجود وجود تلك السلسلة مع ما هو العلة التامة لأجزائها. فظهر أنّ إحدى المقدمتين مرتبطة في الصدق بالأخرى في هذا الموضوع، ولم نَدع انعكاس الموجبة الكليّة، ولم يظهر ضعف ما ادّعينا صدقه من ذلك أصلاً.

قال: «ولئن سلّمنا صحة قولكم إنّ المؤثر في هذا المجموع المركب من الآحاد الإمكانية وفي جميع المجموعات يكون هذه الأجزاء جميعاً - إلى قوله - . يلزم الدور، وأنه مُحال».

أقول: إننا لم نَدع أنّ المؤثر في كلّ مجموع مؤثر في كلّ فرد من أفراد ذلك المجموع، وكيف ندعى أنّ المؤثر في المجموع المركب من الواجبات لذاتها ومن الواجب لذاته والممكن يكون مؤثراً في الواجب؛ بل قلنا إنّ المؤثر التام القريب في كلّ مجموع آحاده بأسرها مُمكنة لا يمكن أن تكون غير آحاده بأسرها؛ والبعيد يكون مؤثراً في الآحاد ثم في المجموع في المجموع. وفي هذه الصورة خاصّة يكون المؤثر في المجموع. أعني البعيد إذا كان تاماً كان مؤثراً في الآحاد، ثم في المجموع، وقد برهنا عليه.

وأما قوله «لو كان جمع الأجزاء مؤثراً في المجموع، استحال أن يكون مؤثراً في شيء من أفرادها».

فذلك حق، إلا أنه غير متعلق بما نحن فيه، فإننا لم نقل إنّ المؤثر القريب التام في

المجموع يكون مؤثراً فى آحاده، بل قلنا: لو كان مؤثراً تاماً للمجموع غير الآحاد لكان ذلك المؤثر غير قريب، فكان مؤثراً فى الآحاد قبل تأثيره فى المجموع.

قال: «واعلم أئى أذكر، أولاً، ما فهمت من هذا الكلام - إلى قوله: - إذ لا يلزم من انحصار عللها فى أجزائها جميعاً انتفاؤها».

أقول: قد مر البرهان على أن المؤثر التام لكل مجموع جميع أجزائه. وأما انقضاء التسلسلات فلا يلزم من انحصار العلل فى الأجزاء، وإنما يلزم بامتناع كون الأجزاء بأسرها علّة لنفسها وامتناع كون جزء منها أو جملة من الأجزاء علّة لها، وامتناع كون شئ خارج منها علّة لها، وهى محتاجة إلى علّة، فمن هذا البيان يلزم انتفاؤها.

قال: جميع ما هو داخل فى الشئ - إلى قوله: - كان داخلياً فيه».

أقول: مادة الشئ و صورته متقدمتان عليه بالذات، لكونهما من علله. فلو كانتا نفس الشئ لزم تقدم الشئ على نفسه، ولزم أن يكون هو علّة له لا غير.

قال: «وجميع الأجزاء التى اشتمل عليها الحد التام - إلى قوله: - فى ماهية المحدود».

أقول: الداخل فى الشئ متقدم عليه بالعلية. فالأجزاء الصورية متقدمة، وكذلك الأجزاء المادية، والمتقدم على الشئ لا يكون نفس الشئ، ضرورة.

قال: «وكذا القول فى الآحاد التى هى أجزاء العشرة - إلى قوله: - لتحقق ماهية العشرة».

أقول: القول بكون تلك الأجزاء مع تلك الهيئة والصورة علّة تامة لتحقق ماهية العشرة قول صريح بكونها غير نفس العشرة، فإن العلة التامة مغايرة لمعلولها.

قال: «المجموع المركب من الواجب لذاته - إلى قوله: - لكنكم تعطون المعنى».

أقول: إنما قلنا إن بعض الأجزاء لا يكون علّة فى التسلسل التى آحاده ممكنات غير متناهية، وعللناه بكونه علّة لنفسه ولعلله، وهاهنا يكون الجزء الذى هو الواجب علّة لباقى الأجزاء ضرورة، والأجزاء بأسرها المجموع المركب، ولا يلزم منه محال ولا تناقض. ولم نصرح بغير ما أعطيناه من المعنى.

قال فى نفي التسلسل بالانطباق جواباً مما ذكرته: «نحن ما ادعينا أن عجزنا - إلى قوله: - فلا يتوجه عليه ما ذكروه».

أقول: ليس ما ككل ما يعجز عنه بممتنع الفرض؛ فإن جمع التقيضين وكون الجسمين فى مكان واحد دفعةً وكون الجسم فى مكانين دفعةً وغيرها من المحالات مما يعجز من توهمه كل ذى وهم، وكذلك امتناع الخلاء ووجود شىء غير العالم لا داخلياً فيه ولا خارجاً عنه من المحالات. ومع ذلك لا يمتنع فرض جميعها عقلاً. وههنا نفرض الانطباق ولا نلتفت إلى قدرتنا على توهمه أو عجزنا عنه. و نقول: إن أمكن الانطباق المفروض لزم منه محال، وإن امتنع مع فرضه كانت العلة تفاوت الجملتين فقط؛ فإن امتناع انطباق الجملتين من جنس واحد، مما يدخل تحت الكم لا يكون إلا بسبب التفاوت، وهذا حكم ضرورى.

قال: «وأما ما ذكرتموه فى جواب هذا السؤال - إلى قوله: - انطبقت مراتب العليل على مراتب المعلولات بالضرورة».

أقول: إذا شرطت أن يكون إحدى المراتب مبدءاً، فتلك المرتبة علةٌ ومعلولٌ؛ وإذا اعتبر ما فوقه من العليل كانت جملة العليل. وإذا اعتبر ما فوقه من المعلولات كانت جملة المعلولات، ويكونان متطابقين مع زيادة جملة العليل أبداً على فوق جملة المعلولات بواحد فى جانب العليل. وهذه صورتها، فليكن التى نعتبرها هو المرتبة الثانية.

المرتبة الأولى «أ» معلول «ب». المرتبة الثانية «ب» معلول «ج»، وعلّة «أ». المرتبة الثالثة «ج» معلول «د»، وعلّة «ب». المرتبة الرابعة «د» معلول «هـ»، وعلّة «ج». المرتبة الخامسة «هـ» معلول «و»، وعلّة «د». المرتبة السادسة «و» معلول «ز»، وعلّة «هـ».

المرتبة السابعة «ز» معلول «ح»، وعلّة «و». المرتبة الثامنة «ح» معلول «ط»، وعلّة «ز». المرتبة التاسعة «ط» معلول «ي»، وعلّة «ح». المرتبة العاشرة «ي» معلول «ع»، وعلّة «ط».

ولكن المرتبة التى نعتبرها هي المرتبة الثانية «ب» وهو معلول «ج» وعلّة «أ»، فإن جاوزنا منها ثلاث مراتب فقط حتى انتهينا إلى المرتبة الخامسة التى فيها «هـ» وهو علّة «و»، فلا يكون «هـ» معلولاً لشيء، لأنه إن كان معلولاً لشيء كان معلولاً لـ «و»، ونحن قديماً جاوزنا الخامسة، ويكون الواقع فى هذه المراتب الأربعة أربع عِلَل: علّة «أ» و معلول «د» و معلول «هـ» فقط. ولا يكون علّة و شيء من المعلولات منطقياً.

وهكذا إلى أن جاوزنا «هـ» حتى انتهينا إلى المرتبة العاشرة حصل من العِلَل تسع من المعلولات ثمانية مُنطبقة على مثلها من العِلَل. وزاد فى العِلَل «ط» غير مُنطبق على شيء من المعلولات، فيكون العِلَل مُنطبقة على المعلولات بالفعل، من غير احتياج إلى فرض انطباق أو توهمه. ومع ذلك يكون أبدأ عدّة العِلَل أكثر من عدّة المعلولات بوحدة أبدأ، فهكذا ينبغي أن يُفهم ما ذكرته.

قال: «لا شك أن إلا مكاناً محمول على كل واحد من الموجودات الممكنة - إلى قوله: - والموجود المُغاير له ولأفراده لا يكون إلا واجباً.

أقول: هذه المُتقدّمات صحيحة إلا قوله: «الموجود المُغاير له ولأفراده لا يكون إلا واجباً». وذلك لأن الممكن الموجود الذى أحد جزئه المُمكن يكون جزؤه الآخر هو الموجود، ولا يمكن أن يكون واجباً، وهو علّة الجزء الذى هو المُمكن، لا من حيث إنه ممكن وإلا لزم تقدّم الشيء على نفسه، بل من حيث إنه موجود فقط. وذلك الموجود إن لم يكن واجباً كان محتاجاً إلى علّة. والكلام فى علته كالكلام فيه، فيلزم إما الدور أو التسلسل.

و يعود البرهان إلى البرهان المذكور من غير تفاوت. فظهر أن حلّ هذا البرهان ليس من جهة منع وجود الإمكان وكونه جزءاً من كل موجود.

قال - دام علوه - فى المسألة الأخيرة: «لا تُسَلَّم استحالة الترجيح من غير ترجيح من القادر، إلى قوله: بل ذلك من الواجب مُحال، الخ».

أقول: على هذا التقدير ينسُد باب إثبات وصفٍ للهِ - تعالى - تسمى بالإرادة أو

بالداعي؛ فإن إنباته مبنئ على أن الترجيح من غير ترجيح من القادر المختار مُحال، فيجب أن يكون هناك ترجيح سمّوه تارة بالإرادة وتارة بالداعي. فظاهر أن المحققين من المتكلمين يعترفون باستحالة ذلك، والذي ارتكبه ممن لم يكن له تحقيق في تلك الصنعة إنما ذهبوا إليه من تخيلهم وقوع الإيجاب من القادر لو لم يذهبوا إليه. فهذا ما خطر ببالي في هذا البحث والاعتداز في إيراده ما سبق، وهو طلب الفائدة. وإنما لم أورد جميع كلامه - أدام الله أيامه - على الولاة مخافة التطويل، بل اقتصرت على ما وقع فيه البحث. والمرجو من كرمه وحسن.. [كرامته] قبول العذر، والله - تعالى - يديم فضله وإفضاله بحق حقه.

< ٥ > خاتمة في الاعتراف بالحق. لنجم الدين الكاتبى

﴿ بسم الله الرحمن الرحيم ﴾

تم كتب الإمام العلامة، نجم الملة والدين، رحمه الله، هذا: اعلم - أفاض الله على روحك أنوار الحكمة. وظهر نفسك من أدناس الطبيعة وآتاك من التقى ما يفى باقتناص السعادة الحقة الأبدية، واقتباس المعارف الإلهية السرمديّة - إن الواجب على العاقل الناظر في العلوم الحقيقية الاعتراف بما هو الحق المثبت، و يقتضيه البرهان المثبت. وهذا الضعيف الفقير إلى رحمة ربه القدير، على بن عمر بن على الغزوينى يقول:

لما تأملت في الفوائد النفيسة والثكت الشريفة التى أفادها مولانا وسيدنا، المولى المعظم، صاحب الأعظم، العالم العادل، والمنعم المحسن، المحقّ المحقق، أعلم العلماء والحكماء، المحققين، أفضل المتقدمين والمتأخرين، نصير الملة والحق والدين، سلطان الشريعة، برهان الحقيقة، محمد بن محمد بن الحسن الطوسي، - أدام الله ظلاله وضاعف جلاله - فى إزالة الخيالات التى عرضت لى على الأجوبة التى ذكرها لأسئلة ومثوع صدرت منى على البراهين المنقولة عن الحكماء فى إنبات موجود واجب لذاته - جلّت قدرته و علت كلمته، فوجدتها فى غاية ما يجب أن

يكون من الحسَن والدَقَّة والمِثابَةِ والقُوَّة، وافيةً بإزالة تلك الخيالات، كافيةً فى إبطال ما يخيَّل لى من التَّمويهات، مُطابِقةً للحَقِّ الصَّريح الذى لا ياتيه الباطلُ من بين يديه و لا من خلفه، خصوصاً الطريقة التى اخترعها فى تقرير برهان التَّطبيق.

وأتى غفلتُ عن تحقيق مرامه و تطبيق كلامه فيها، لقصورى و عجزى عن إدراك مخترعاته. و كيف لا يعجزُ وئلى عن ذلك، فإنَّ المحققين من المُتقدِّمين المُبدِعين لأنواع العلوم - لو كانوا موجودين - لحقيق بهم أن يعجزوا عنه غاية العجز. فشكرتُ الله - تعالى - على موهبة تلك النعم الكاملة والعواطف الشاملة لأهل العلم، التى قصرت عن فهمها عقولُ الأواخر والأوائل، وعجزت عن دركها وضبطها أذهانُ الحُدَّاق والأفاضل، فسألته - تعالى - أن يزيد فى دوام عمر مُنشئها ومُبدِئها، صاحبِ النفس القدسية والرئاسة الإنسية، زيادةً لا انقطاع لعددِها و لا امتناع لمُدِّها إلى يوم الدين.

واعترفُ - بمقتضى القاعدة المُتقدِّمة - بحقيقتها وصدقها و مُطابقتها للأُمور أنفسها، ووجوب اعتقاد صحتها وثبوتها فى صميم القلب، سائلاً منه - دام ظلُّه - إنعام الإذن لخدمته بالرجوع إلى أهله و وطنه بالكليَّة، ليزيد هو و هم فى دعائه و ثنائه، ويزيل عن خادمه أنواع الرِّحمان المتراكمة الغير المُتناهية، و يصير هذا الإنعام منه - دام ظلُّه - مُضافاً إلى الإنعامات السابقة، والأيدى الوافرة، لا زال مُنعماً و مُحسناً و مُفيداً لأهل الصِّدق و طَلَبَةِ الحَقِّ دقائق العلوم و حقائقها و كشف مباينها و أسرار معانيها بحقِّ النبىِّ محمد و عترته الطاهرين.

<٦> الشكرُ و التقدير لتصير الدِّين الطوسى

لعمل نجم الدِّين دبيران الكاتبى

فأجابه الإمام المحقق نصير الملَّة و الدِّين - رحمه الله - بهذا: المخاطبة العالِية الواردة من حضرة مولانا، الإمام المعظَّم، العالم الكامل، المحقق المدقَّق، نجم الملَّة و الدِّين، عزَّ الإسلام و المسلمين، ملك العلماء فى العالمين، الكامل المحقق

المدقق، نجم الملة والدين، علامة العصر، أفضل العالم - أدام الله علوه، وحرس مجده - إلى داعيه المخلص، محمد بن محمد بن الحسن الطوسي، المستفيد من نتائج خواتمه الفياضة، المقتبس من أنوار علومه الكاشفة عن دقائق الحقائق، و صلت إليه، فقبلها الفأ، وكتمها حرفاً حرفاً، ونظر فيها، فوجدها مُشملة على المدح والثناء على من لا يستحق ذلك ولا دونها.

وكان المرجو من تيار بحره الزاخر، إفادة الأسرار وإفاضة الأنوار في البحث الذي هو أهم المهمات وأعظم المطالب.

فتفرس من ذلك أنه - أدام الله أيامه - وجد داعيه غير مُستعد لنوادير إرادته و التنبية لدقائق مباحثه، فأراد قطع الكلام معه على وجه أجمل، والحكم له في كل إيراد وإصدار، وليس لمثل الداعي على علامة مثله اعتراض. فوقف حيث أوقفه، وأقام حيث قطع عنه فوائده، وهو على كل حال داعٍ لأيامه، ذا كثر لإنعامه، فالله - تعالى - يجزيه خير الجزاء ويخصّل مطالبته كما شاء.

أما حديث المسير إلى الأهل والوطن، فإذا وصل الموكب الأعلى، قرن بالنصرة والعظمة، ومشي في خدمته إلى الحضرة العلية، جهّد في تحصيل الإذن إن شاء الله، وفي هذه الأيام يريد أن يبتع من عينه ليحصل ما عين له ولخدمته من رسم الإقامة إن شاء الله، وهو مُنفذ لأوامره، مُترصد لما يرسمه. والله - تعالى - يديم أيامه ويمتد و لطيفه، يحقّ حقّه. والله أعلم بالصواب.

أجوبة المسائل الطيِّبة

< ١ > < جواب سؤال نجم الدِّين في الطعوم >

من فوائد مولانا سلطان الحكماء نصير الحقِّ والدِّين الطوسيِّ، طاب ثراه

< السُّؤال >

أشار مولانا، علامة العصر، نجمُ المِلَّة والدِّين، أفضلُ العالم - أدام اللهُ عُلُوَّه - إلى داعيه المستفيد: بأن يكتب ما سنع له على قول بعض الحكماء: «الجِسْمُ إمَّا لطيفٌ، أو كثيفٌ أو معتدلٌ. والفاعلُ في هذه الثلاثة: إمَّا الحرارة، أو البرودة، أو القُوَّة المعتدلةُ بينهما. فالحارُّ إذا فَعَلَ في الكثيفِ حَدَّتِ المَرَارَةُ، و في اللطيفِ حدثت الحرافةُ، و في المعتدلِ حدثت الملوحةُ. والباردُ إذا فَعَلَ في الكثيفِ حدثت العفوصةُ، و في اللطيفِ حدثت الحموضةُ، و في المعتدلِ حدثت القُبْضُ. و المعتدلُ إذا فَعَلَ في الكثيفِ حدثت الحلاوةُ، و في اللطيفِ حدثت الدُّسُومَةُ، و في المعتدلِ حدثت التَّفَاهَةُ غيرُ البسيطةِ».

< الجَوَابُ >

أقول: الطعومُ المَحسوسةُ بِحسِّ الذَّوْق ليست مُنحصرةً في ثمانية؛ فإنَّ كثيراً من الحُبُوب، كالجِنطة و السَّعِير والأرْز، و غيرها من الفواكه، كالخيار و القَرع و التُّمَّاح

والكَمْثَرَى و غير ذلك، ما لا يكونُ حلوًا ولا حامضًا؛ و من البقول، كالأسفناج
والخَبَازَى والسَّرْمَنَ و غيرها؛ و من اللُّحومِ كلحم الفَخْد و غيرها، واللِّسان، والكَلْبِيَّة،
والكَيْدَى و غيرها، كالبيض والسَّمَك والجَراد، و غير ذلك ممَّا لا يتناهى، لها طَعْمٌ غيرُ
الثَّمَانِيَّة، يُمَيِّزُها الذَّائِقُ عن غيرها. فإنَّ عَدَّ بعضُ ذلك فى الخُلُو أو التَّجْه كان الاسمُ
على ذلك واقفًا

بالاشتراك اللفظي المطلق، وإنَّ عَدَّ فى المركبات فليس كالمُرِّ الَّذِي يُحَسُّ
بجُزْئيه، اعنى الخلاوة والحموضة معًا.

وأيضاً التَّفاهةُ تقعُ على ثلاثة أحوال: أحدها: ما لا يمكنُ أن يُحَسَّ به ذوقاً،
كالماء؛ فإنَّ الإحساسَ بالذوق يكونُ بواسطة الرُّطوبة، وليس بين الرُّطوبة ونفسها
واسطة، ولذلك يُحَسُّ الذَّائِقُ تَفْهًا. و ثانيها: ما لا ينحلُّ إلى أجزاء تنفذُ فى الحاسة و
تفعلُ فيها حتى تُحَسَّ بها، كالحديد والذهب، فيظنُّ الذَّائِقُ أن لا طعمَ له. وثالثها: ما لا
يكونُ له كَيْفِيَّةٌ مذوقة، و هو التَّجْه الحقيقى.

وأيضاً القَبْضُ والمُؤَصَّةُ كأنَّهما تحتُ نوعٍ لتخالفاً بالشَّدَّة والضعف، فإنَّ جُوعِلا
لذلك نوعين ليُجَعَلَ سائر الطَعْمُومُ التى تشتدُّ وتضعفُ أنواعاً و بصيرَ العددُ أَكْثَرُ ممَّا قيل.
والقولُ «بأنَّ المرارة تحدثُ بتأثير الحرارة فى الجسم الكثيف أيضاً»، فيه نَظَرٌ؛ فإنَّ
الكافورَ مع شِدَّةِ برده مُرٌّ، والشاهترج و بعضُ الثَّيَّار والخيار والبَطِيخِ الغير النَّضِيجِ
والنَّضِيجِ المتعفنُ يكونُ مُرًّا مع أنَّها باردة، وكذلك ما عدا ذلك.

والقولُ، بأنَّ الحموضةَ تفعلُها البرودةُ أيضاً، فيه نَظَرٌ؛ فإنَّ العَصِيرَ واللَّبْنَ إنَّما
يتمحضُ بالحرارة. الضَّعِيفَةُ دونَ البرودة.

وأما، أنَّ الكَيْفِيَّةَ المعتدلةَ تفعلُ فى الجسم اللطيف دُسُومَةً أيضاً، فيه نَظَرٌ؛ فإنَّ
أكثر الأدهان حارَّة، والدَّمَاعُ دَسِمْ و باردٌ، وكذلك يوجد فيها ما هو حارٌّ وما هو باردٌ.
وإذا دُقَّقَ النَّظَرُ فيها لم يجب أكثرُ ما قيل فى هذا الباب. وهذا الكلامُ لا يُشْبِهُ كلامَ
الحكماء، بل يُشْبِهُ كلامَ الشَّعراءِ الَّذينَ يريدون المُطابَقةَ فى إيراد العبارات.

وقد لَوَّحَ الشَّيْخُ الرَّيْثِيُّ بِذَلِكَ، حِينَ قَالَ: «الْأَطْبَاءُ يَجْعَلُونَ الطَّعْمَ تِسْعَةً، وَهِيَ وَ لَوْ كَانَ وَلَا يَبْدُ فَثَمَانِيَةً»، بِعَنَى غَيْرِ الثَّمَةِ. ثُمَّ قَالَ بَعْدَ كَلَامٍ طَوِيلٍ: «وَأَمَّا الْقَوْلُ الْقَصَلُ فِي هَذَا، فَيَعْسُرُ عَلَى مَنْ هُمُ أَعْلَى دَرَجَةٍ مِنَ الْأَطْبَاءِ». (القانون، ص ٢٢٩).

وَالْحَقُّ أَنَّ الطَّعْمَ تَجْرَى مَجْرَى الزَّوَائِحِ فِي كَوْنِهَا غَيْرَ مُنْحَصِرَةٍ، وَكَانَ بَعْضُهَا مَثَلًا عِنْدَ بَعْضِ الْحَيَوَانَاتِ وَغَيْرِ مَثَلَمٍ عِنْدَ بَعْضِهِمْ. فَهَذَا مَا عِنْدِي فِيهِ، وَمَوْلَانَا يَنْظُرُ فِيهِ وَيُعِيدُ مَا يَسْتَحْ بِخَاطِرِهِ

الشَّارِيفُ الْوَقَادُ عَلَيْهِ، إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى. (جنگ مهدي، ص ٣٨٨). مَنْقُولٌ مِنْ خَطِّ مَوْلَانَا السَّعِيدِ فَخْرِ الْمَلَّةِ وَالَّذِينَ الْبِيَارِيِّ الْمَشْتَهَرِ بِقَاضِي هَرَاتِ، رَحِمَهُ اللَّهُ.

<٢> فِي جَوَابِ سُؤَالِ ذِكْرِهِ الْكَاتِبِيُّ الْقَزْوِينِيُّ - رَحِمَهُ اللَّهُ -

فِي عَدَمِ انْحِصَارِ الْأَمْزِجَةِ فِي التَّسْعَةِ

لَمَّا كَانَ الْمُعْتَدِلُ عِنْدَ الْأَطْبَاءِ هُوَ الَّذِي تَوَقَّرَ عَلَيْهِ مِنَ الْعُنَاصِرِ بِكَمِّيَّاتِهَا وَكَيْفِيَّاتِهَا الْقِسْطُ الَّذِي يَنْبَغِي لَهُ لَا يَنْحَصِرُ الْخَارِجُ عَنِ الْاِعْتِدَالِ فِي الثَّمَانِيَةِ؛ لِأَنَّ الْمُعْتَدِلَ الَّذِي يَكُونُ مَا يَنْبَغِي لَهُ مِنَ الْأَجْزَاءِ الْحَارَّةِ عَشْرَةٌ وَمِنَ الْبَارِدَةِ خَمْسَةٌ، لَوْ صَارَتِ الْحَارَّةُ، مَثَلًا، إِحْدَى عَشْرَةَ وَالْبَارِدَةُ سِتَّةً يَكُونُ هَذَا مَزَاجًا خَارِجًا عَنِ الْاِعْتِدَالِ فِي الْكَيْفِيَّتَيْنِ الْفَاعِلِيَّتَيْنِ لِكُونِهِ أَحَرَّ وَأَبْرَدَ مِمَّا يَنْبَغِي، وَقَسَّ عَلَيْهِ الْأُرْطَبَ وَالْأَيْسَ مِمَّا يَنْبَغِي وَالتَّرْكِيبَاتِ الثَّلَاثِيَّةِ، فَيَزِيدُ الْأَقْسَامَ عَلَى الثَّمَانِيَةِ.

وَأَقُولُ: هَذَا وَهَمٌّ صَرَفٌ، لِأَنَّ الْأَجْزَاءَ الْحَارَّةَ، مَثَلًا، تَنْحَصِرُ فِي حَدٍّ، بَلْ يَكُونُ لَهَا فِي الْإِفْرَاطِ وَالتَّفْرِيطِ حَدَّانِ، وَكَذَا الْأَجْزَاءَ الْبَارِدَةَ الرُّطْبَةَ وَالْيَابِسَةَ. وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ فَلنَفَرُضُ مُعْتَدِلًا مَا يَنْبَغِي لَهُ مِنَ الْأَجْزَاءِ الْحَارَّةِ مِنْ عَشْرَةٍ إِلَى عَشْرِينَ وَمِنَ الْبَارِدَةِ مِنْ خَمْسَةٍ إِلَى عَشْرَةٍ.

فَهَذَا الْمَرْكَبُ إِنَّمَا يَكُونُ مُعْتَدِلًا لَوْ كَانَتْ نِسْبَةُ الْأَجْزَاءِ الْبَارِدَةِ إِلَى الْحَارَّةِ التَّصْفَ. فَمَا دَامَتِ الْأَجْزَاءُ عَلَى هَذِهِ النِّسْبَةِ كَانَ الْمَرْكَبُ مُعْتَدِلًا، مَثَلًا، لَوْ صَارَتِ الْأَجْزَاءُ الْحَارَّةُ خَمْسَةَ عَشْرَ وَالْبَارِدَةُ سَبْعَةَ وَنِصْفًا كَانَ مُعْتَدِلًا أَيْضًا.

ولو اختلفت النسبة بين الأجزاء، فإما أن تكون الأجزاء الباردة أقل من نصف الحارة، فيكون المزاج أحرّ ممّا ينبغي، وإما أن يكون أكثر، فيكون المزاج أبرد ممّا ينبغي. ولا يتصور أن يصير الخارج عن الاعتدال أحرّ وأبرد. وقس عليه جميع ما يذكّر من هذا القبيل، وكأله ما وقع لهذا الجسبان إلا لعدم عرض المزاج. والله أعلم بالصواب.

< ٣ > سؤال بعض الأفاضل من الإمام المحقق الطوسي في

< أمزجة الأعضاء >

استدّل الشيخ الرئيس - رحمه الله - في الفصل الثاني من التعلّم الثالث، في أمزجة الأعضاء، على أن الشعر أبيض من العظم بأربعة استدلالات:

أولها: كون العظم من الدّم وكون الشعر من انعقاد الدّخانيّة الصّرفة. وفيه نظر، لأنّ الدّم الذي مادّة العظم دمّ سودائيّ صلب، كما ذكر في فصل الأخلاط، ومن أين لنا أنّ الدّخانيّة أبيض من ذلك الدّم، والدّخانيّة لا تكون مادّة الشعر الأسود إلا أن تكون ذهنيّة، ودوام النّمّ وانعطاف الشعر يدلّ على أن الشعر أربط من العظم.

وثانيها: أن وضع العظم وضع نشاف للرطوبات للغريزة متمكّن منها، والنشاف يدلّ على أن مزاج الجسم النشاف يكون في غاية اليوسّة. ثم إن الرطوبة التي تحصل في الجسم النشاف بالنشاف لا تكون أصلية للجسم، كما ذكر في باب الرية في هذا الفصل أن كل عضو شبيه في مزاجه الأصلي بما يغتذي به وشبيه في مزاجه العارض بما يفصل فيه، فالتعظم يجب أن يكون في مزاجه الأصلي في غاية اليوسّة؛ لأنّ تولّده و تغذيته من أبيض الأخلاط الذي هو السوداء. وأما الرطوبة التي تنتشّف من الأعضاء الأصلية تكون للعظم مزاجاً عارضياً لا يمكن أن يستدلّ بها على أن العظم أربط من الشعر.

و ثالثها: أن الحيوانات يغذو أكثرها بالعظم وانتقّص بالحقّاش من أنها تهضمه وتسيفه.

ورابعها: ألا إذا أخذنا قدرين متساويين من العظم والشعر في المقدار وقطرناهما

في القرع والأنبيق، سال من العظم من الماء والدهن أكثر وبقي يُفَلُّ أَقْلُ ممَّا يبقى للشعر.

فيه نظرٌ، لأنَّ هذه الرُّطوبَةُ التي تَسِيلُ من العَظْم كَيْسَتْ رُطوبَةً أَصْلِيَّةً لِلعَظْم، بَل رُطوبَةً انْتَشَمَتْ مِنَ الأَعْضَاءِ الأَصْلِيَّةِ. فَمَا بَانَ لَنَا بِهَذِهِ الأَدَلَّةِ أَنَّ العَظْمَ أَرطَبُ مِنَ الشَّعْرِ بِمِزَاجِهِ الأَصْلِيِّ، بَل عَسَى أَنْ يَكُونَ أَرطَبَ مِنْهُ بِمِزَاجِهِ العَارِضِيِّ. وَالمَبْدُولُ مِنَ العَوَاطِفِ المَرلُويَّةِ أَنْ يُنَوِّمَ بَيَانَ هَذِهِ الشَّبهَةِ وَيعفُو عَنِ الهَفَوَاتِ، لَا زَالَ ظِلَالُ عَوَاطِفِهِ مَبسُوطَةٌ مُنْشُورَةٌ، وَالحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ العَالَمِينَ، وَالصَّلَاةُ عَلَى أنْبِيَاءِ المُرْسَلِينَ.

الجواب

وَقَفَ الدَّاعِي المُخْلِصُ عَلَى هَذَا السُّؤَالِ وَأَجَابَ عَنْهُ بِقَدْرِ مَا يَسْتَحْضِرُهُ فِي هَذَا البَابِ، فَإِنْ أَصَابَ فَهوَ المَرَادُ، وَإِلَّا فَالمُتَوَقَّعُ أَنْ يُشِيرَ إِلَى مَا يَرَاهُ غَيْرَ مُوَافِقٍ لِلصَّوَابِ. أَمَّا فِي الاستِدلالِ الأَوَّلِ، فَمَعْلُومٌ: أَنَّ الدَّمَ السُّودَائِيَّ عَلَى كُلِّ حَالٍ أَرطَبُ مِنَ الدُّخَانِيَّةِ الصُّرْفَةِ، لَمِيعَانِ ذَلِكَ وَجُحُودِ هَذِهِ، وَلاشْتِمَالِ ذَلِكَ عَلَى كَثِيرٍ مِنْ كُلِّ خَلْطٍ، وَاشْتِمَالِ هَذِهِ عَلَى أَجْزَاءِ أَرْضِيَّةِ أَثَرِ فِيهِ النَّارُ بِالإِحْرَاقِ. وَأَمَّا دُخَانِيَّتُهُ، فَلَا تَكُونُ إِلَّا بِقَدْرِ مَا يَتِمَّاسُكُ بِهِ الأَجْزَاءُ وَيَصِيرُ قَابِلًا لِلانْعِطَافِ. وَأَمَّا صَلَابَتُهُ فَلِغَلْبَةِ الأَجْزَاءِ البَائِسَةِ المُنْحَرِقَةِ فِيهِ. وَأَمَّا العَظْمُ، فَصَلَابَتُهُ وَعَدَمُ مُطَاوَعَتِهِ لِلعَطْفِ وَالانْحِنَاءِ لِحُجُودِ مَا فِيهِ مِنَ المَائِيَّةِ بِسَبَبِ مِزَاجِهِ الأَصْلِيِّ، وَلِذَلِكَ يَحْصُلُ مِنْ تَقَطُّرِ مائِهِ أَكثَرُ ممَّا يَحْصُلُ مِنَ الشَّعْرِ. وَكَوْنُ الجَمَدِ أَصْلَبَ مِنَ الدَّمِ لَا يَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ أَيْبَسُ مِنْهُ، بَل يَدُلُّ عَلَى كَرهِ مَائِرِ الجَمَدِ مِنَ البَرْدِ وَإِنْ كَانَ أَرطَبَ.

وَأَمَّا فِي الاستِدلالِ الثَّانِي، فَالْتَّسَّافُ لَا يَكُونُ أَبْدَأَ مِنَ الرُّطوبَةِ الغَرِيزِيَّةِ، بَل رُبَّمَا يَكُونُ مِنَ الرُّطوبَةِ الغَرِيزِيَّةِ، كَمَا صَرَّحَ بِهِ الشَّيْخُ. وَالرُّطوبَةُ الغَرِيزِيَّةُ لَا يَتِمَكَّنُ العَضْوُ مِنْهَا بَل يَسَعُ فِيهَا وَيَضَعُفُ. وَقد قَالَ: الرُّطوبَةُ الغَرِيزِيَّةُ يَتِمَكَّنُ مِنْهَا العَظْمُ. فَلَيْسَ المَرَادُ مِنَ التَّنْصِفِ مِمَّا هُنَا إِلَّا جَذْبُ الرُّطوبَةِ الغَرِيزِيَّةِ لِيعْتَدِي بِهِ. وَالدَّلِيلُ عَلَى أَنَّ العَظْمَ أَرطَبُ مِنَ الشَّعْرِ أَنَّهُ يَنْغْذِي بِالمُخِّ، وَالشَّعْرُ يَنْغْذِي بِالدُّخَانِيَّةِ المُرْتَفِعَةِ

من الأخلاط، وكُلَّ عضو شبيه بما يفتدى به.

وأما في الاستدلال الثالث، فتغذية العظم لكثير من الحيوانات معلوم، وذلك أن جميع السباع وكثير من البهائم والناس يفتدون به. وأما السعُر فلا يفتدى به حيوان في الظاهر، واغتذاء الخفافيش به ليس بمعلوم، إنما يُظنُّ ذلك، لأنه يسلبُ سُتُورَ الصَّبيان ويوجدُ في عَشِيهِ.

وأما في الاستدلال الرابع، فالْمَقْطَرُ من العظم أكثرُ السُّخِّ الذي في تجاويه وهو غذاؤه، والرُّطوبَةُ التي بها صار مُتَمَقِّداً صُلْباً فيذيه النَّارُ. وأما من السَّعْر فلا يتقطرُ إلا تلك الذَّهَانَةُ التي بها صار مُتَّصِلاً قابلاً للانعطافِ، ولا يتقطرُ من أجزائه الأصليَّةِ شيءٌ، بل إنما يحصلُ منه زَمادٌ كثيفٌ أكثرُ مِمَّا يحصلُ من العظام. فهذا ما حضرني فيه، ولينعم النَّظَرُ في ذلك ويخبر بما يخطرُ بباليه على ذلك إن شاء اللهُ، وهو وليُّ التَّوفيقِ.

<٤> النَّشْفُ > ما يدلُّ على جفاف حاصل لبلة <

<السؤال>

النَّشْفُ يَدُلُّ على جُفافٍ يحصلُ لبلةٍ ما، كما يَنْشَفُ الهَوَاءُ جِسْماً مبلولاً. واستعمالها مكانَ جذبِ العُضْرِ الغداءِ وامتيارها استعمالاً بعيداً؛ وعلى هذا استدرك ابنُ جميع المَصْرِيِّ، في كتاب له في تعقبات حواشي ابن تلميذ، على هذا اللفظ، وادعى أنه يجبُ أن يقالَ نُشافةٌ للرطوباتِ الأصليَّةِ، على معنى: سافهتُ الدَّنَّ، إذا فاعدته، فشربتُ مِنه ساعةً بَعْدَ ساعةٍ.

الجوابُ

يقالُ: نَشِفَ الثوبُ العَرَقَ، ونَشِفَ الحَوْضُ الماءَ: إذا سَرِبَ، والنُّشافةُ: الرُّغوةُ التي تَعْلُو اللَّبَنَ. وقد انتشفتُ: إذا سربتْها. هذا من الصَّحاح. فنَشِفَ العَظْمُ السُّخَّ: سَرِبَ مِنه. وهذا ليس ببعيد. ونُشافةٌ ليس بتصحيح نُشاف، فإنَّ الهاءَ في آخرِ هذا اللفظِ ليس له مُشابهةٌ، فقولُ ابنِ جميعِ أبعَدُ.

<٥> <المُخَّ جوهرٌ سوداوي>

<السؤال >

المُخَّ جوهرٌ سوداويٌ يغتذي به العظام. وأما إذا أخذنا العظامَ عن الأمخاخ الذي في تجاويها وقطرتها في القرع والأنيق ما ندرى هل يسيلُ من الرطوبات ما ادعى الشيخُ أم لا.

الجواب

هذا شيء جريته أصحاب الإكسير، وشهدوا بذلك في كتبهم، خصوصاً ابنُ زكريا في كتاب «الأسرار» له.

<٦> <المنضجات، بحث بين الطوسى و بعض الأطباء فى المنضجات >

﴿ بسم الله الرحمن الرحيم ﴾

غفرانك ارجو

لقد جرى بينى - ادم الله غلاك و جعل أعداءك فداك - وبين بعض الأطباء الذين غفلوا عن أصول العلم الطبيعى، في أمر استعمال المنضجات مجارة: وهي أنهم أن المنضجات بأسرها لا تخلو عن حرارة مُلْطَفة تُصْج الأخلاط، وأن ما عداها من الأشربة الباردة اللطيفة لا تنفع في أمر النَّضج، لا بالعرض ولا بالذات.

وهذا غلطٌ فاجئٌ منهم؛ لأنهم أولوا النَّضج بحسب معناه اللغوي. وهو أن يكون بالحرارة الاسطفسية، لا بحسب مصطلح أفاضل الأطباء المحصلين، وهو نضج الطبيعة الأخلاط المحتبسة بواسطة الحرارة الغريزية.

والذى يذلل، على أن ما ذهبوا إليه لا طائل تحته، قول الأفاضل من الأطباء، وقول الشيخ في «القانون» عند ذكره الفرق بين النَّضج والهضم. وهو كما قال، وأما الهاضمة فهي أن تحبل ما جذبته الجاذبة أو مسكتها الماسكة إلى قوام مهَيء لفعل القوة المتبيرة فيه وإلى مزاج صالح للاستحالة إلى الغدائية بالفعل، هذا فعلها فى النافع. وأما فعلها فى الفضول: فأن يحيلها إن امكن إلى هذه الهيئة، ويسمى أيضاً هضماً، أو

يسهل سبيلها إلى الاندفاع من العضو المحتبس فيه يدفع من الدافعة بترقيق قوامها إن كان المانع الغلظ، أو تغليظ إن كان المانع الرقة، أو تقطيعه إن كان المانع اللزوجة. وهذا الفعل يسمى الإنضاج. وقد يقال الهضم والإنضاج على سبيل الترادف.

فإذن حصل لنا من كلام الشيخ: أن التضج هو تسهيل سبيل الخلط المحتبس الغير النافع بضرب من الدفع، إما بترقيق القوام إن كان المانع الغلظ، وإما بتغليظ القوام إن كان المانع الرقة، وإما بتقطيع اللزج إن كان المانع اللزوجة.

وهذا الفعل ييسر للطبيعة الحرارة الغريزية التي في أبدان الحيوان والإنسان، وهي ليست من الحرارة الأسطسية النارية، بل هي داخلة مع الحرارة الأسطسية النارية تحت الحرارة دخول نوعين تحت جنس واحد.

وهذه الحرارة الغريزية للشبه بوجه ما بالحرارة السماوية، وبها يحيى البدن، وهي تفعل البدن لأن يقبل الحياة، وتتبع الحرارة الغريزية قوة لا تتبع الحرارة النارية. اعتر: بتأثير حر الشمس وحر النار في أعين العشى، وبأن بعض الطيور تلبع العظام، وتخللها في مدة لا يقدر عليه الحرارة النارية في مثل تلك المدة. ويجب أن يعلم أن كل ما جمده البرد يذيبه الحر وبالعكس. فإذا حصل لك أن التضج والهضم في الأبدان لو كانا بالحرارة النارية لكان الذي يغلب عليه سوء مزاج حار أقوى هضماً وتضجاً.

فإذا كان الأمر كذلك فيجب أن يعلم أن التضج والهضم إنما يكون بالحرارة الغريزية وأنها أقوى فعلها عند الاعتدال الشخصي أو النوعي الذي تتبعه الصحة والحياة. فنظر الطبيب في كل الأحوال مصروف إلى استرداد الاعتدال المطلوب الذي تتبعه الحياة والصحة، وبسببه تنصرف النفس في البدن وتفعل الطبيعة أفانين الأفعال عند وجوده وبواسطة الحرارة الغريزية.

فإذا كان الأمر على هذا فالحرارة الغريزية يتعسر فعلها في نضج الأخلاط الفضلية تارة بسبب البرد المضاد له فيحتاج الطبيب في مثل هذه الحالة إلى ما يدفع البرد بالحرارة ويعاون الطبيعة بالتلطيف والتفريق، وتارة يتعسر فعلها بسبب غلبة الحرارة

المجاورة عن الاعتدال الشخصيّ الذي هو سبب بقاء البدن، فيحتاج الطبيب في هذا الوقت إلى المطفئات للحرارة الغريزية التارئة التي هي سبب لخوور الطبيعة والحرارة الغريزية عن فعلها.

ففي بعض الأوقات يستعمل المسخّنات المطلقّة، فبعض الحارّ الغريزيّ بدفع البرد المضادّة وإعادة الاعتدال والمناسبة الحسنى ويكون الأمر أقوى وبالذات. وفي بعض الأوقات يستعمل المبرّدات اللطيفة المطفئة المانعة عن الاحتراق الذي يتعسر معه تسهيل دفع الخلط المؤدى بإعادته إلى الاعتدال المزاجي المطلوب حتّى تقوى بواسطة الطبيعة والحارّ الغريزيّ على النضج.

والذي يدلّ على هذا كثير، ومن ذلك قولهم في الحشخاش - مع اعترافهم بأنه بارد في الثانية - أنه متنفّث. ولا شك في أنّ التنفّث نوع من أنواع النضج، لأنه تسهيل للمادة الرقيقة الاندماج، ومثل ذلك كثير، تركناها خوفاً من التّطويل. وفي بعض الأوقات، يمزج بين الحارّ والبارد، ولا يبعد أن يتقدّر الطبيعة بإذن خالقها إلى أن تصرّف الحارّ إلى تلطيف الخلط وتعريقه، والبارد إلى دفع الحرارة الغريزية حتّى يتمّ الفعل.

وإذا كان الطبيب آيساً عن قدرة الطبيعة على هذا التصرّف واستعمال كلّ من الكيفيتين على واجبه، فيكون أملاً في العلاج خائباً وتوقّعه خاسراً. فإذن، وكذا العناية مصروّف إلى إعادة الاعتدال وتقوية الطبيعة بواسطته وإنشاء الحرارة الغريزية بأيّ طريق يتيسّر حتّى يحصل المرامّ والمطلوب في كلّ الأبواب، وخصوصاً في أمر نضج الأخلاط وتسهيل سبيله إلى الاندفاع.

هذا ما سنخ لنا في هذا الباب، والمطلوب من الإنعام أن يصحّح ما كان فيه من العلق ويصلح الفاسد منه ويرشد إلى الصواب، واللّه وليّ إلهام الصواب والهادي إلى السداد.

<٧> <التنفّس والنّبض >

سؤال ذكره بعض الأفاضل وطلب جوابه

عن الامام المحقق الطوسي قدس الله روحه

ذكر الشيخ الرئيس، في القرن العاشر، من الكتاب الثالث من «القانون»: «كلام كلّي

في التَّنْفُسِ: التَّنْفُسُ يَنْمُ بِحَرَكَتَيْنِ وَوَقَفَتَيْنِ بَيْنَهُمَا عَلَى مِثَالِ مَا عَلَيْهِ الْأَمْرُ فِي النَّبْضِ، إِلَّا أَنَّ حَرَكَةَ التَّنْفُسِ إِرَادِيَّةٌ يُمْكِنُ أَنْ تُغَيَّرَ بِالْإِرَادَةِ عَنْ مَجْرَاهَا الطَّبِيعِيِّ، وَالنَّبْضُ طَبِيعِيٌّ صَرَقٌ.

فَإِذَا كَانَ الْأَمْرُ فِي التَّنْفُسِ، كَمَا ذَكَرَ الشَّيْخُ، مِنْ أَنَّهُ حَرَكَةٌ إِرَادِيَّةٌ [يَلِزْمُ] أَنَّ النَّامِ لَا يَتَنَفَّسُ، إِذْ لَا إِرَادَةَ لِلنَّامِ. وَأَيْضاً لِأَنَّ كُلَّ مَا يُمْكِنُ أَنْ يُغَيَّرَ بِالْإِرَادَةِ عَنْ مَجْرَاهَا الطَّبِيعِيِّ يَكُونُ إِرَادِيًّا.

وَأَمَّا حَرَكَةُ النَّبْضِ، فَقَدْ ذَكَرُوا فِيهَا خَمْسَةَ مَذَاهِبَ: أَحَدُهَا: أَنَّهُ عَلَى سَبِيلِ التَّوَثُّرِ بِطَرِيقِ الصُّعُودِ وَالتَّزْوِيلِ. وَالثَّانِي أَنَّهُ عَلَى سَبِيلِ الْإِتْبَاعِ لِحَرَكَةِ الْقَلْبِ عَلَى طَرِيقِ الْمَدِّ وَالْجُزْرِ. وَالثَّلَاثُ: أَنَّهُ عَلَى سَبِيلِ الْإِتْبَاعِ لِحَرَكَةِ الْقَلْبِ بِطَرِيقِ تَحْرِيكِ الشَّيْءِ مَا يَتَفَرَّغُ مِنْهُ مِنَ الْفُرُوعِ. وَالرَّابِعُ: أَنَّهَا جَاذِبَةٌ لِلرُّوحِ الْغِذَاءِ، وَدَافِعَةٌ عَنْهُ الْفُضْلُ، كَمَا أَنَّ كُلَّ مُغْتَذٍ فِيهِ قُوَّةٌ جَاذِبَةٌ وَقُوَّةٌ دَافِعَةٌ عَلَى أَنَّ الرُّوحَ يَغْتَذِي بِالْهَوَاءِ. وَالخَامِسُ أَنَّهُ بِتَحْرِيكِ الْقُوَى الْمُتَوَجِّهَةِ لِلْهَاتَيْنِ الْحَرَكَتَيْنِ الْقَائِمَةِ بِالرُّوحِ الْمُحْضُورَةِ فِي الْقَلْبِ عَلَى أَنَّ فِي الرُّوحِ قُوَّةً تَحْرُكُ بِهِ أَوْعِيَّتَهُ بِالْإِنْتِبَاضِ وَالْإِنْبَسَاطِ. وَقَالُوا: هَذَا هُوَ الْمَذْهَبُ الْحَقُّ.

وَأَيْضاً ذَكَرَ الْإِمَامُ فَخْرُ الدِّينِ الرَّازِي - نَوَّرَ اللَّهُ ضَرْحَهُ - فِي «شَرْحِ الْقَانُونِ»، حَيْثُ أَرَادَ تَحْدِيدَ النَّبْضِ، الْمَذْهَبَ الْأَخِيرَ، كَمَا قَالَ: «النَّبْضُ حَرَكَةٌ مَكَانِيَّةٌ مِنْ أَوْعِيَةِ الرُّوحِ، صَادِرَةٌ عَنِ الْقُوَى الْحَيَوَانِيَّةِ، مُؤَلَّفَةٌ مِنْ إِنْبَسَاطٍ وَإِنْتِبَاضٍ لَدَيْهِ الرُّوحُ بِالنَّسِيمِ. فَإِذَا كَانَ مَبْدَأَ حَرَكَةِ النَّبْضِ عَنِ الرُّوحِ الْحَيَوَانِيَّةِ، فَكَيْفَ يَجُوزُ أَنْ يُعَالَ: إِنَّهَا طَبِيعِيَّةٌ صَرَفَةً؟ الْمَسْئُولُ مِنْ إِنْعَامِهِ الْعَامِّ وَعَوَاطِفِهِ الشَّامِلَةِ أَنْ يُبَيِّنَ هَذِهِ الْإِشْكَالَاتِ، لَا زَالَ عَوَاطِفُهُ شَامِلَةً، وَالْحَمْدُ لِلَّهِ تَعَالَى.

الجواب

تَأَمَّلْتُ هَذِهِ الْإِشْكَالَاتِ، فَأَقُولُ: أَمَّا قَوْلُ الشَّيْخِ الرَّبِيسِ فِي التَّنْفُسِ: «إِنَّهُ يَنْمُ بِحَرَكَتَيْنِ وَوَقَفَتَيْنِ»، فَذَلِكَ مَعْلُومٌ بِالْوُجُودَانِ. وَأَمَّا فِي النَّبْضِ فَبِمَا أوردَ مِنَ الدَّلِيلِ عَلَى أَنَّ بَيْنَ كُلِّ حَرَكَتَيْنِ مُتَضَادَّتَيْنِ لَا بَدَّ مِنْ سُكُونٍ.

وأما قوله: «إِنَّ حَرَكََةَ التَّنَفُّسِ إِرَادِيَّةٌ، فالمرادُ أنها تتعلقُ بِالإِرَادَةِ مِنْ حَيْثُ وَفِعَ كُلُّ تَنَفُّسٍ فِي زَمَانٍ يَتِمَكَّنُ التَّنَفُّسُ مِنْ أَنْ يُقَدِّمَهُ عَلَى ذَلِكَ الزَّمَانِ، وَأَنْ يُؤَخِّرَهُ مِنْهُ بِحَسَبِ إِرَادَتِهِ، لَكِنَّهَا لَا تَتَعَلَّقُ بِالإِرَادَةِ مِنْ حَيْثُ الْإِحْتِيَاجُ الصَّرُورِيِّ إِلَيْهَا. فَهُوَ طَبِيعِيٌّ مِنْ حَيْثُ الْحَاجَةُ إِلَى مُطَلَقِ التَّنَفُّسِ، وَإِرَادِيٌّ مِنْ حَيْثُ إِمْكَانُ تَغْيِيرِ التَّنَفُّسَاتِ الْجُزْؤِيَّةِ عَنْ أَوْقَاتٍ يَفْتَضِيهَا الْحَاجَةُ وَيَكُونُ وَفِعُهَا فِي تِلْكَ الْأَوْقَاتِ عَلَى مَجْرَاهَا الطَّبِيعِيِّ. وَقَالَ: «التَّبْضُ طَبِيعِيٌّ صِرْفٌ»؛ لِأَنَّ التَّغْيِيرَ لَا يُمْكِنُ أَنْ يَقَعَ فِي حَرَكَاتِهِ.

وأما قوله: «لَا إِرَادَةَ لِلنَّامِ، فَغَيْرُ مُسَلَّمٍ، لِأَنَّ الإِرَادَةَ غَيْرُ الشُّعُورِ بِهَا وَغَيْرُ تَذَكُّرِ الإِرَادَةِ وَالشُّعُورِ بِهَا. وَالتَّائِمُ وَالسَّاهِي وَالْعَابِثُ يَفْعَلُونَ الْحَرَكَاتِ الإِرَادِيَّةَ، لَكِنْ لَا يَشْعُرُونَ بِإِرَادَتِهِمْ. وَإِنْ كَانَ لَهُمْ شُعُورٌ بِهَا. لَكِنَّهُمْ لَا يَتَذَكَّرُونَ ذَلِكَ الشُّعُورَ، وَلِذَلِكَ يُحْزِرُونَ الْأَعْضَاءَ بِسَبَبِ التَّمَلُّلَةِ عَنِ بَعْضِ الْأَوْضَاعِ، وَيَحْكُمُونَهَا حِينَئِذٍ الْحَاجَةَ إِلَى الْحِكْمَةِ، وَلَا يَذْكُرُونَ أَكْثَرَهَا.

وأما قوله: «لَا تُسَلَّمُ أَنَّ كُلَّ مَا يُمْكِنُ أَنْ يُغَيَّرَ بِالإِرَادَةِ عَنْ مَجْرَاهَا الطَّبِيعِيِّ يَكُونُ إِرَادِيًّا»؛ فَإِنْ أَرَادَ الْقَائِلُ، بِأَنَّ كُلَّ مَا يُمْكِنُ أَنْ يُغَيَّرَ بِالإِرَادَةِ فَهُوَ يَكُونُ إِرَادِيًّا مِنْ كُلِّ وَجْهِ، لَمْ يَكُنْ حَقًّا؛ فَإِنَّ التَّنَفُّسَ لَيْسَ كَذَلِكَ وَالْأَلَمُ يَكُنْ لَهُ مَجْرَى طَبِيعِيٌّ؛ وَإِنْ أَرَادَ بِهِ، أَنَّهُ يَكُونُ إِرَادِيًّا مِنْ وَجْهِ دُونَ وَجْهِ، أَى مِنْ حَيْثُ يُمْكِنُ أَنْ يُغَيَّرَ بِالإِرَادَةِ لَا مِنْ وَجْهِ آخَرَ، فَهُوَ حَقٌّ.

وَلْيُعْلَمَ أَنَّ الْحَرَكََةَ الطَّبِيعِيَّةَ تَنْقَسِمُ إِلَى الْحَيَوَانِيَّةِ وَالْإِنْسَانِيَّةِ وَغَيْرِ الْحَيَوَانِيَّةِ.

أَمَّا حَرَكََةُ التَّبْضِ فَهِيَ طَبِيعِيَّةٌ حَيَوَانِيَّةٌ. وَأَمَّا حَرَكََةُ الْحَجَرِ إِلَى أَسْفَلٍ وَحَرَكََةُ النَّارِ إِلَى فَوْقٍ فَهِيَ طَبِيعِيَّةٌ غَيْرُ حَيَوَانِيَّةٍ، وَذَلِكَ لِأَنَّ الطَّبِيعِيَّةَ تُفَالُ لِمَبْدَأِ الْحَرَكََةِ وَالسُّكُونِ بِالذَّاتِ، فَإِنْ كَانَتْ الْحَرَكََةُ عَلَى نَهْجٍ وَاحِدٍ فَالْحَرَكََةُ طَبِيعِيَّةٌ غَيْرُ حَيَوَانِيَّةٍ، وَإِنْ لَمْ تَكُنْ عَلَى نَهْجٍ وَاحِدٍ كَانَتْ طَبِيعِيَّةٌ حَيَوَانِيَّةً.

وَأَمَّا الْمَذَاهِبُ الَّتِي ذَكَرَهَا فِي حَرَكََةِ التَّبْضِ: فَالْأَوَّلُ عِبَارَةٌ عَنِ حَرَكََةِ السَّرِيَّانَاتِ فَإِنَّهَا تَصْعَدُ وَتَنْزِعُ. وَالثَّانِي عِبَارَةٌ عَنِ كَوْنِ تِلْكَ الْحَرَارَةِ تَابِعَةً لِحَرَكََةِ الْقَلْبِ. وَالثَّلَاثُ

قريب منه. و الزايع، وهو أنها تجذب الغذاء وتدفع الفضل؛ فليس بحق، لأن الهواء ليس يغذاء للروح الحيواني، إنما غذاؤه البخار المركب من الأجزاء اللطيفة من الأخلاط. والتبص يحركه يجذب الهواء المحتاج إليه في ترويح الروح يبسط ويدفع المستحيل منه بسبب اختلاطه بالفضل من غذائه. والخامس عبارة عن علة تلك الحركة؛ فإنها تكون بتحريك القوة القائمة بالروح.

والحد الذي ذكره الإمام فخرالدين - رحمه الله - مخالف للخامس، فإن الخامس يقتضى أن تكون الحركة فى الروح أولاً، وفى الأوعية ثانياً وبسببه.

والذى قاله الإمام يقتضى أن تكون الحركة فى الأوعية، والقوى الحيوانية هى مُحركة الأوعية بتلك الحركة. والحق هو الأول. والوجه فى كون تلك الحركة طبيعية هو ما قدمناه.

فهذا ما عندى فيما ذكره، فإن كان موافقاً للحق فهو المطلوب، وإلا فليُنعم بالإعلام عما يخالفه إن شاء الله. والله - تعالى - يحرس فضله ومجده ويحصل مقاصده بلطفه، إنه اللطيف المجيب، والله أعلم بالصواب.

<٨> فى تحقيق الحرارة الغريزية من فوائده أيضاً

زوما يُظن أنها مخالفة للحرارة العرضية، لأن السبيخ قال فى «القانون»: «إن الحار الخارجى إذا حاول أن يبطل الاعتدال، فإن الحار الغريزى أشد الأشياء مقاومة حتى أن السموم الحارة لا يدفعها إلا الحرارة الغريزية، فإنها آلة للطبيعية تدفع صر الحار الوارد بتحريك الروح إلى دفعه، وتدفع صر البارد بالمضادة فقط ولا يمتاز البارد الوارد.

فالحرارة الغريزية هى التى تحمى الرطوبات الغريزية عن أن تستولى الحرارة الغريزية عليها. فالحرارة الغريزية مقيمة للقوى كلها، والبرودة منافية لها، ولذلك يقال حرارة غريزية، ولا يقال: برودة غريزية.

وحكى فى حيوان «الشفاء» عن المعلم الأول أنه قال: «الحرارة التى بها يقبل

البدن علاقة النفس، ليست من جنس الحارّ الأسطفيّ الذي هي النار، بل من جنس الحارّ الذي يفيض من الأجرام السماوية؛ فإنّ الميزاج المعتدل بوجه ما مناسبت لجوهر السماء لأنه ينبعث عنه، وفرق بين الحارّ السماوي وبين الحارّ الأسطفيّ. واعتبر ذلك بتأثير الشمس في عين الأعشى دون حرّ النار. فذلك الحرارة تتبعها الحياة التي لا تتبع الحرارة التارئة، وبسببها صار الروح جسمًا نسبة جسمها اليابسة من المنّي والأعضاء نسبة العقل من القوى النفسانية. فالعقل أفضل المجردات، والروح أفضل الأجسام. (ص ٤٠٤).

والذي عندي في ذلك أنّ النار إذا خالطت سائر العناصر وكانت تلك التارئة تُفيد لذلك المركّب طبخاً وقياماً واعتدالاً، ولم تبلغ في الكثرة إلى حيث يبطل قيامها وتحزفها، ولم تكن في القلة بحيث تعجز عن الطبخ الموجب للاعتدال، فذلك هو الحرارة الغريزية، وإنما تدفع الحرّ الغريب لأجل أنّ الحرّ الغريب يُحاول التفريق. وتلك الحرارة الغريزية أفادت من التضيغ والطبخ ما يعسر عنده على الحرارة الغريبة تفريق تلك الأجزاء. فلهذا السبب تدفع الحرارة الغريزية الحرارة الغريبة.

فالتفاوت بين تلك الغريزية وبين تلك الغريبة ليست في الماهية، بل في كونها جزءاً من ذلك المركّب. والغريبة ليست كذلك، حتى لو توهمنا الحرارة الغريبة جزءاً من المركّب. والغريزية خارجة عنه، لكانت الغريزية عند ذلك تفعل فعل الغريبة، والغريبة تفعل فعل الغريزية فأما أن يقال: الحرارة الغريزية بالماهية مخالفة للغريبة، فيمّا لا سبيل إليه، والله أعلم بالصواب.

<٩> <النضج والبول> سؤال آخر

قال حنين في «المسائل»: «إنّ النضج يفعل في صبيح البول أولاً ثم في قوامه». وقال الشيخ الرئيس، في الفصل الثالث، من التعليم الثالث، في قوام البول: «و الرقيق الذي يكثر فيه الصبيح يعلم أنّ صبيحة ليس عن نضج، وإلا لفعل فيه النضج القوام أولاً، لكنّه عن اختلاط المرّة به، فإنّ أول فعل النضج الترويم، ثمّ الصبيح». و ظاهر أنّ هذا

الكَلَامُ مُنَاقِضٌ لِقَوْلِ حُنَيْنٍ.

وأيضاً ذكر الشيخ الرئيس في الفصل الثاني من هذا التعليم، في دلائل البول: «ويكون لون الماء في الأمراض الحارة المحرقة ضارباً إلى الزعفرانية والنارية، فإن كانت هناك رقة دلت على خيال من النضج لأنه ابتداء ولم يظهر في القوام». ومن البين أن هذا الكلام موافق لكلام حنين، ويتناقض كلامه الذي ذكرناه أولاً متناقضة صريحة، كيف يرى الرأي العالي - أعلاه الله - في رفع هذا الاشكال وكيف يزول التناقض؟ ولرأيه مزيد السموّ.

الجواب

أقول: كل واحد من الصبغ والقوام قد يكونان طبيعيين: وهما متلازمان؛ لكونهما معلولى علة واحدة، وقد يكونان غير طبيعيين؛ إلا أن القوام الذي لا يكون طبيعياً فيسهلُ بعلم حاله ويسمى بالختورة.

وأما الصبغ، فقد يقع فيه الاشتباه، ولذلك يستدل على كونه طبيعياً بوجود القوام الطبيعي؛ ولأن فاعل القوام حرارة أشد من الفاعلة للصبغ، فإن لون البول الصحي يكون تلباً وأزجياً وهو أميل إلى الصبغ فيكون الصبغ يظهر أولاً، وهو كما ذكره حنين. وإذا تم الصبغ ولم يكن معه قوام دل على كون الصبغ غير طبيعى كما ذكره الشيخ. وأراد بقوله: «أول فعل النضج التثويم ثم الصبغ»: أن غاية الصبغ الطبيعي يستحيل أن يقع إلا بعد قوام طبيعى. وليس بين الكلامين تناقض. فهذا ما عندي فيه، والله أعلم.

< ١٠ > < الحرارة والبرودة وأفعالهما وخواصهما > هو الله

﴿ بسم الله الرحمن الرحيم ﴾

قال مولانا الإمام، أفضل حكماء الاسلام، نصير الحق والدين الطوسي، رحمة الله عليه: سأل مولانا، علامة العصر، نجم الدين، مد ظله، داعية المخلص عن قول الشيخ الرئيس: «إن الحرارة تفعل في الرطب سواداً، وفي ضده بياضاً، والبرودة تفعل

فى الرُّطْب بِيَاضاً وَفى ضِدِّهِ سَوَاداً. وَكَانَ هُوَ الْمُفِيدَ لِدَقَائِقِ الْعُلُومِ وَالمُبَيِّنَ لِحَقَائِقِ الْمَسَائِلِ. وَمن شَأْنِ الدَّاعِي أَنْ يَسْتَفِيدَ مِنْ فَيْضِ فَضْلِهِ. لَكِنَّ الدَّاعِي لَمَّا صَارَ مَأْمُوراً بِإِشَارَتِهِ الشَّرِيفَةِ، امْتَثَلَ أَمْرَهُ وَعَرَضَ عَلَيْهِ مَا كَانَ عِنْدَهُ فِى هَذَا الْمَوْضِعِ، حَتَّى إِذَا نَظَرَ فِيهِ وَأَصْلَحَ مَا عَثَرَ عَلَيْهِ مِنَ الخَلَلِ، أَفَادَ مَا هُوَ الصَّوَابُ فِى هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى.

فَأَقُولُ: يَجِبُ لَنَا أَنْ نُبَيِّنَ، أَوَّلًا، أفعالَ الحَرَارَةِ وَالبُرُودَةِ وَخَوَاصَّهُمَا، وَثَانِيًا، كَيْفِيَّةَ تَوَلُّدِ التَّبْيَاضِ وَالسَّوَادِ وَسَائِرِ الْأَلْوَانِ، بِالْجُمْلَةِ، حَتَّى يُمْكِنَ بَيَانُ هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ. أَمَّا أفعالُ الحَرَارَةِ هِىَ التَّخْلُخُلُ، وَالإِذَابَةُ، وَالتَّحْلِيلُ، وَالإِصْعَادُ، وَإِفَادَةُ الخِفَةِ، وَهِيَ تَلزِمُ النُّورَ، وَتَقْبَلُ الشَّدَّةَ وَالصَّعْفَ. وَالبُرُودَةُ ضِدُّهَا، وَهِيَ تَفْعَلُ التَّكَاثُفَ وَالإِجْمَادَ وَالتَّعْقِيدَ وَالإِحْدَارَ وَإِفَادَةَ الثَّقَلِ، وَهِيَ تَلزِمُ الظَّلْمَةَ وَتَقْبَلُ الشَّدَّةَ وَالصَّعْفَ. وَالنُّورُ أَيْضًا يَشْتَدُّ وَيَضْعَفُ، وَالظَّلْمَةُ عَدَمُهُ فِيمَا مِنْ شَأْنِهِ أَنْ يَكُونَ فِيهِ نُورٌ.

وَأَمَّا كَيْفِيَّةُ السَّوَادِ وَالتَّبْيَاضِ وَسَائِرِ الْأَلْوَانِ، فَأَقُولُ: مِنْ الْأَجْسَامِ مَا هُوَ شَفَّافٌ عَدِيمٌ اللَّوْنَ مَا دَامَ شَفَّافًا، وَمِنْهَا مَا هُوَ كَثِيفٌ مِنْ شَأْنِهِ أَنْ لَا يُوجَدُ خَالِيًا عَنِ لَوْنٍ مَا. وَالكثَافَةُ تَطْلُقُ تَارَةً بِإِزَاءِ التَّخْلُخُلِ، وَتَارَةً بِإِزَاءِ النِّشْفِ. وَالتَّمْفُّ وَالكثَافَةُ أَيْضًا يَشْتَدَّانِ وَيَضْعَفَانِ؛ فَإِنَّ الهَوَاءَ أَشْفُ مِنَ الْمَاءِ، وَالمَاءُ أَشْفُ مِنَ الْأَرْضِ.

وَأَيْضًا مِنَ الْأَجْسَامِ مَا لَهُ نُورٌ، وَمِنْهَا مَا لَيْسَ لَهُ نُورٌ. وَالنُّورُ أَيْضًا يَشْتَدُّ وَيَضْعَفُ. وَذَوَاتُ النُّورِ: مِنْهَا سَمَاوِيَّةٌ كَالنَّيْرِينِ وَالكوكِبِ، وَمِنْهَا عُنْصُرِيَّةٌ، كَالنَّارِ، وَمِنْهَا مُرَكَّبَةٌ، كَاللَّكْلِ وَالجَوَاهِرِ الدُّهْنِيَّةِ وَبَعْضِ الثَّبَاتَاتِ وَأَعْيُنِ الحَيَوَانَاتِ وَأَجْنِحَةِ بَعْضِهَا وَبَعْضِ الْأَخْلَاطِ الصُّفْرَاوِيَّةِ وَالدَّمَوِيَّةِ.

وَالنُّورُ يَنْفُذُ فِى الشَّفَافَاتِ، لَا بِمَعْنَى أَنَّهُ يَنْتَقِلُ مِنْ مَحَلٍّ إِلَى مَحَلٍّ، بَلْ بِمَعْنَى أَنَّهُ يَجْذِبُ مِمَّا يُحَادِثُهُ نُورًا أضعَفَ مِنْهُ وَيَنْعَكِسُ عَنِ سُطُوحِ الكَثِيفَاتِ وَعَنِ سُطُوحِ مَا بَيْنَ الشَّفَافِ وَالكَثِيفِ، وَلِذَلِكَ يَشْتَدُّ قُوَّةَ الشَّمْسِ وَالنَّارِ وَالبَصْرِ فِى الهَوَاءِ، وَيَنْعَكِسُ فِى الْأَرْضِ. وَأَمَّا الْمَاءُ، فَيَنْعَكِسُ النُّورُ عَنِ سَطْحِهِ وَيَنْفُذُ فِى جَرِيمِهِ، لِكُونِهِ فِى

التشّيف مُتَوَسِّطاً بَيْنَ الهَوَاءِ والأَرْضِ. وكذلك الجَمَدُ والرُّجَاجُ والبُلُورُ وَغَيْرُهَا. والألوانُ كُلُّهَا تتولَّدُ من هَذِهِ الكيفياتِ، أعنى التَّشْفِيفَ والكثافةَ، والتَّوَرُّوَ والظَّلْمَةَ، والمتوسِّطَ في التَّشْفِيفِ، كالجمد والرُّجَاجِ، إذا تَصَفَّرَتْ أجزاءهُ وتعاكست الأنواتر من بعض سطوحها إلى حدث. ويتعمَّرُ ذلك في النَّلِجِ، وفي الجَمَدِ والرُّجَاجِ المدقوقين وَيُبَصِّرُ حَالَ الصَّبِيحِ؛ فَإِنَّ البَخَارَاتِ والغَبَارَاتِ المرتفِعةَ مِنَ الأَرْضِ إذا وَقَعَ عَلَيْهَا شِعَاعُ الشَّمْسِ انعكسَ مِنْ بَعْضِهَا إِلَى بَعْضٍ مَا يَبْيَضُ الأَفَقُ وَلَمْ يَبْيَضْ مَا فَوْقَ تِلْكَ الطَّبَقَةِ لِغَلَّةِ الأَبْحَرَةِ هُنَاكَ. مَعَ أَنَّ الشِّعَاعَ يَقَعُ عَلَيْهِ، ثُمَّ إِذَا غَلَبَ الشِّعَاعُ اصْفَرَ الأَفَقُ، ثُمَّ احْمَرَّتْ، وَيَعَكْسُ ذَلِكَ فِي الأَفَقِ.

وَيَبِينُ مِنْ ذَلِكَ أَنَّ اخْتِلَاطَ الأَجْزَاءِ الصَّغِيرَةِ مِمَّا لَهَا سَطُوحٌ مُخْتَلِفَةٌ ينعكسُ عنها التَّوَرُّو بالأجزاء المِشْفِيَّةِ. وَمَعَ التَّوَرُّو القَلِيلِ يَنْقُضِي البَيَاضَ، فَإِذَا غَلَبَ التَّوَرُّو فِيهَا حَدَثَتْ صَفْرَةٌ ثُمَّ حُمْرَةٌ.

وَأَمَّا السَّوَادُ، فَهُوَ يَتَوَلَّدُ مِنَ الكَثِيفِ الصَّرْفِ وَعَدَمِ التَّوَرُّو. فَاعْتَبِرُوا الرَّاجِ والعَفْصَ، فَإِنَّ فِي الرَّاجِ قُوَّةَ التَّفْوِذِ لِجِدَّتِهِ، وَفِي العَفْصِ قُوَّةَ القَبْضِ. فَإِذَا اخْتَلَطَا نَفَذَتْ أَجْزَاءُ الرَّاجِ فِي حُكْلِ أَجْزَاءِ العَفْصِ لِقُوَّةِ تَفْوِذِهِ، وَيَضْغَطُهَا العَفْصُ لِقُوَّةِ قَبْضِهِ، فَخَرَجَ مَا فِي حُكْلِهَا مِنَ الهَوَاءِ المِشْفِيفِ، وَخَلَّصَ الكَثِيفُ وَاسْوَدَّتْ المَجْتَمِعُ مِنْهُمَا.

وَلَوْ كَانَ بَدَلُ العَفْصِ قَابِضاً آخَرَ، كَالإِهْلِيحِ، حَدَثَ أَيْضاً السَّوَادُ وَالتُّرَابُ الكَثِيفُ، لَكِنْ لِاخْتِلَاطِ أَجْزَاءِ الهَوَاءِ الشَّفَافِ بِأَجْزَائِهِ يُرَى أَعْبَرًا، فَإِنْ مَازَجَهُ المَاءُ صَارَ إِلَى السَّوَادِ أَقْرَبَ مَآكِنًا، لِكُونِ المَاءِ إِلَى الكِثَافَةِ أَقْرَبَ إِلَى الهَوَاءِ. وَأوراقُ الشَّجَرِ والرِّيعِ يَعْكِسُ ذَلِكَ، فَإِنَّهَا تُرَى أَخْضَرَ، لِلْمَائِيَّةِ الَّتِي فِيهَا، ثُمَّ إِذَا جُمِعَتْ وَتَبَدَّلَتْ المَائِيَّةُ بِالهَوَائِيَّةِ اصْفَرَّتْ ثُمَّ ابْيَضَّتْ.

وَالْحَطَبُ إِذَا لَقِيَهِ النَّارُ صَعَدَتْ الأَجْزَاءُ المَائِيَّةُ وَالهَوَائِيَّةُ الَّتِي خَالَطَتْ الأَرْضِيَّةَ وَخَلَّصَتْ الأَرْضِيَّةَ الكَثِيفَةَ، فَاسْوَدَّتْ. ثُمَّ إِذَا أَلْحَ عَلَيْهِ النَّارُ فَرَّقَتْ بَيْنَ أَجْزَائِهَا وَخَلَّحَتْهَا الهَوَاءَ، لِضَرُورَةِ الخَلِّاءِ، فَصَارَتْ رِمَاداً يُضْرَبُ إِلَى البَيَاضِ.

وأما حدوث الألوان، من السواد والبياض، فلها طرق كثيرة، يتدرج في سلوكها المتحرك من البياض إلى السواد:

منها طريق في الصفرة، يصير أولاً بمخالطة الكثافة والتور القليلين ينياً ثم أرجحياً ثم زعفرانياً ثم نارنجياً ثم نارياً، ثم يزداد فيها الميل إلى السواد بحسب ازدياد أجزاء الكثافة ونقصان الثور حتى أسود.

ومنها طريق في الحمرة، يصير أولاً زوردياً، ثم شقايقياً، ثم ادمونيا، ثم ارجوانياً، ثم بنفسجياً و

ومها طريق في الخضرة، يكون قسماً ثم كرائياً ثم زنجارياً ثم جوزياً، ثم بادنجانياً، ثم نفضياً.

ومنها طريق في الزرقة، يكون أسماً نجونياً. ثم فيروزجياً. ثم لازوردياً، ثم نيلياً ثم كحلياً.

ومنها طريق في الكدرة، يكون أغبر، ثم أوكس، ثم سمجونياً، ثم ظلمانياً، إلى غير ذلك.

ويكون الجميع بحسب اختلاف الأجزاء في الشفء والكثافة والتور والظلمة، وربما يتركب بعض الألوان ببعض، فيحدث لوناً غيرهما، كالأخضر الذي يحصل من تركيب الأصفر بالأزرق، وكالزنجاري الذي يحصل من تركيب الأخضر بالابيض. وهذه التركيبات التي لا نهاية لها قد يقع بعضها في أجزاء صغار من النباتات والحيوانات بحيث يتعجب، من كثرتها في جسم صغير، من يشاهدها.

فاذا تقدمت هذه المقدمات، فلنرجع إلى بيان ما قاله الشيخ الرئيس، وهو «أن الحرارة تفعل في الرطب، سوداء. وذلك لإصعادها الأجزاء المشبعة وتحليلها الرطوبات. فخلصت الأجزاء الكثيفة، كما تفعل في الحطب الرطب والأشربة المحترقة وفي بشرة الإنسان إذا لاقتها النار أو الشمس كثيراً.

وتفعل في اليايس بياضاً. وذلك لتفريق أجزائها وإخراج ما يقبل الإصعاد منها،

و يكثرُ سطوحُ الأجزاء الباقية منها القابلة لانعكاس النور بعضها إلى بعض. كما تفعلُ في الأملاح والأسباخ. والسشور والفحم إذا رمدتُ.
 و«البرودة تفعلُ في الرطب بياضاً لإجماد أجزائه وتكثيفه ويحصلُ فَرْجٌ خاليةٌ فيما بينها يملأها الهواءُ و يتكثُرُ سطوحُ أجزائه أنتى ينعكسُ النورُ إلى البعض من البعض، كما تفعلُ في الثلج والصقيع والأجام المتكزجة أنتى قد حللت رطوباتها الحرارة، ثمَّ عَقَدَتها البرودة، فيحصلُ عليها البياضُ.
 و«تفعلُ في الياپس سواداً»، وذلك لتكثيفه و قبضه وإخراج ما فى حُللِه من الجسم الكثيف بالقسر.
 كما تفعلُ فى الأشجار والزَّرْع إذا أصابها البردُ الشديداً. فيتمالُّ لها: أحرقها البردُ، وتفعلُ فى أعضاء الحيوان مثل ذلك.
 وكما فى الأخلاط السَّوادية فى الحيوانات وفى الحجارة تحتَّ الطين؛ فإنَّ الغالبَ على طبيعتهما اليُوس، لاستيلاء البردِ عليهما فيسودان.
 وكما فى الأحجار السُّود فى الجبال وغيرها.
 فهذا ما عندى فى هذه المسألة، والمتوقَّع من كرمه أن يرشدَ داعيه المستفيد إلى ما فيه من الحلل والتقصان، واللَّهُ الموفق للصواب.

أجوبة مسائل صدرالدين القنوي

[۱] مفاوضات بين صدرالدين القنوي و نصيرالدين الطوسي

النسخة المكتوبة التي كتبها الشيخ الكامل المكمل صدر الملة والدين إلى المولى المعظم نصيرالدين الطوسي مع تلك الرسالة.

﴿ بسم الله الرحمن الرحيم ﴾

الداعي المخلص الفقير محمد بن إسحاق [من البسيط]:

ما زال سمعي يعي من طيب ذكرك ما يُزري على الروض غيب العارض الهتين
حتي حللت جمى قلبي، ولا عجب، قُرب ساع إلى قلب من الأذن
كوش أيام وليالي، به استماع مآثر ومعالي مجلس عالي خواجه معظم، مالك أزمه
الفضائل، افتخار الأواخر والأوائل، ملك حكماء العصر، حسنة الدهر، نصير الملة
والدين - أطال الله فيما يرتضيه بقاءه وأدام في ذرج المعالي ارتقاءه، ولا زالت مهجته
الشريفة بعين الله تعالى مكلية، وتالي حمده مقدماً لإنتاج كل قضية - هميشه مُشنتف
و عالي باد.

خدمت و دعا، از منبع صفاء، به مشرع ولا، رسانیده می آید، و تشوق و تعطش به
جانب آن جناب همایون هر چه بیشتر است. لكن چون احكام مقادير از نيل اين
چنين نعمتی مانع آمد بر دعائی كه في ظهر الغيب موظف است، واز شوائب ملق

وربا مُخْلِص، اختصار کرده می شود، واللَّهُ وَلِيُّ الإِجَابَةِ وَالإِحْسَانِ.
 و بر رأی غیب نمای آن جناب مُعْظَم پویشیده نیست که طلب مواصلت
 و تأسیس قواعد محبت، با اهل فضل، سَنَّتِ معهود و مألوف بوده است، بی‌یما که
 چون حق - سبحانه - بعضی بندگان خود را، به مزیتِ اجتناب و مکرمت، مخصوص
 گردانیده باشد، و بر اهل روزگار به اجناس و انواع علوم و فضائل رُجحان داده، و به
 صفات جمیل نامحسور، نفس شریف او را تحلیه بخشیده، که هر صفت از آن
 مُوَجِبِ انجذاب دلها و طلب تودُّد تواند بود، فکیف بالمجموع، بل کیف بالذات
 الجامعة لتلك الصفات.

لا جرم داعی مُخْلِص، بنابر این مقدمات، خواهان فتح باب مواصلت با آن
 جناب گشت. و چون التفاء من حیث الصَّوْرَةِ، والحالَةُ هُذِهِ، تَعَدُّرِ داشت، طلب
 مواصلت به طریق مکاتبت که آن را احد اللقائین نام نهاده اند، مُتَعَيِّن بود، نخواست
 که از فوائد علمی که شریفترین صور ترقیات نُفُوس است، این مُفَاتِحِ خالی باشد،
 و از فوائد نتایج افکار آن ذات شریف بی نصیب ماند.

لهذا رساله‌ای، که پیش از این، به مدّت مدید، در بیان حاصل نتایج افکار و مزید
 وضوح و تحقیقی که حاصل اهل استبصار است ساخته بود و مسأله‌ای چند از
 مشکلات مسائل درج کرده، و به صورت «مُفَاوِضَه» با بعضی از اکابر فضلاء
 دوستان در بحث در آورده [بود]، در صحبتِ این «مکاتبت» به خدمت فرستاده
 تا از مقام افادت و حُسن مُعاوَنَت در راه تحقیق.

آنچه درون مُبَارَك را در آن باب سائح گشته و صحت و فساد آن به بُرهان واضح
 شده، به حکم کرم، اعلام فرمایند، چه این نوع تَفْضُلِ مُشیرِ ثناءِ عَاجِلِ و ثوابِ آجِلِ
 خواهد بود، واللَّهُ خَیْرُ مُعین. پیوسته آن جناب عالی، مقصد ارباب حاجات و
 مصدر اجناس فضایل و انواع خیرات باد.

وَالسَّلَامُ مُعَادًا عَلَيْهِ وَرَحْمَةُ اللَّهِ

الرسالة المُفصَّحة عن منتهى الأفكار و سبب اختلاف الأمم

و المؤيَّحة سِرَّ الِاهْتِدَاءِ إِلَى الطَّرِيقِ الْأَشْرَفِ الْأَمِّ

مِمَّا أَنْشَأَ سَيِّدُنَا وَقُدُونُنَا، الشَّيْخَ الْعَلَامَةَ، الْكَامِلَ الْمَكْمُلَ الرَّاسِخَ، جَامِعَ الْجَوَامِعِ وَبَرِّزَ الْبِرَازِخِ، قَدْرَةَ أَكْبَارِ الْمُحَقِّقِينَ، إِمَامَ الْأُمَّةِ الْعَالِمِينَ بِاللَّهِ فِي الْعَالَمِينَ، وَارِثَ كُلِّ الْأَنْبِيَاءِ وَ الْمُرْسَلِينَ، صَدْرَ الْحَقِّ وَالذِّينِ، أَبُو الْمَعَالِي، مُحَمَّدُ بْنُ إِسْحَاقَ بْنِ يَوْسُفَ بْنِ عَلِيٍّ، مَتَّعَ اللَّهُ الْعَالَمِينَ بِأَنْوَارِ كَمَالِهِ، وَ صَرَّبَ لَنَا بِسَهْمٍ مِنْ مَقَامِهِ وَعِلْمِهِ وَحَالِهِ، وَ لَا حَزَمْنَا مِنْ نَوَالِهِ، بِمُحَمَّدٍ وَأَلِهِ، آمِينَ، [٧-الف].

﴿ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ﴾

<الخطبة>

الْحَمْدُ لِلَّهِ الْمُتَعَمِّمِ عَلَى الصَّفْوَةِ مِنْ عِبَادِهِ بِمَرْيَةِ الْاجْتِبَاءِ، الْبَاذِلِ لَهُمْ جَزِيلَ الْمِنَحِ وَ سَوَائِجِ النِّعْمَاءِ، الَّتِي أَخْرَجَهُمْ، مِنْ بَاطِنِ الْوُجُودِ الْإِلَهِيِّ الْعِلْمِيِّ الْوَحْدَانِيِّ وَالظَّلَامِ الْقَدَمِيِّ الْإِمْكَانِيِّ، إِلَى عَرَصَةِ الْوُجُودِ الْعَيْنِيِّ، مُجْتَمِعِ الْأَنْوَارِ وَالْأَصْوَاءِ؛ وَقَطَعَ بِهِمِ الْأَدْوَارَ وَالْأَطْوَارَ، رُسُومَ مَرَاتِبِ الْاِسْتِيدَاعِ وَالِاسْتِقْرَارِ، الْمُتَّبِعِ عَلَيْهَا فِي أَشْرَفِ الْأَنْبَاءِ، وَالْمَشْهُودَةِ لِلْكَمَّلِ مِنَ الْأَنْبِيَاءِ وَالْأَوْلِيَاءِ.

ثُمَّ تَقَلَّبُوهُمْ مِنْ ضَيْقِ السَّدِّ وَ تَرْكِيبِهِ وَ سُدْقَةِ اللَّجِّ الْكُونِيِّ الطَّبِيعِيِّ وَتَشْعِيبِهِ، فِي سُقْنِ الْعِنَايَةِ وَالتَّصَدِيقِ، وَعَلَى بُرَاقِ الْعَمَلِ الصَّالِحِ وَ التَّوْفِيقِ، حَتَّى حَطُّوا رِحَالَهُمْ وَأَلْقَوْا مَرَايِسَهُمْ بِمَقَامِ حَقِّ الْبَقِيَّةِ وَالْجَلَاءِ، وَ كَعَلَّ بِصَائِرِهِمْ وَأَبْصَارَهُمْ بِنُورِهِ، وَعَرَفَهُمْ كَشْفًا وَ سُهُودًا بِسَرِّ جَمْعِهِ بَيْنَ إِطْلَاقِهِ وَ وَحْدَتِهِ، وَ تَقْيِيدِهِ فِي مَرَاتِبِ تَعْيِينَاتِهِ بِتَنْوُوعَاتِ بُطُونِهِ وَ ظُهُورِهِ، فَرَأَوْا أَنَّهُ الْمَعْبُودُ فِي كُلِّ افْتِرَاقٍ وَائْتِلَافٍ، وَ الْمَقْصُودُ بِكُلِّ اتِّفَاقٍ وَ اخْتِلَافٍ وَ اِقْعَ بَيْنَ أَهْلِ السَّعَادَةِ وَ الشَّقَاءِ، فَخَلَصُوا مِنْ غِيَاهِبِ الشُّكُوكِ وَ الْحَيْرَةِ وَ الْمِرَاءِ، وَ اهْتَدَوْا لِمَا اخْتَلَفَ فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ، بَلْ بِهِ، فَسَفُّوا مِنْ كُلِّ الْأَسْقَامِ وَالْأَدْوَاءِ. أَوْلَيْكَ حِزْبُ اللَّهِ، «أَلَا إِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْمُفْلِحُونَ»، (المجادلة، ٢٢).

وَصَلَوَاتُ اللَّهِ تَتَرَى عَلَى إِمَامِهِمْ وَقُدُوتِهِمْ وَعَلَامِهِمْ، مِفْتَاحَ قُلُوبِ الْإِنْسَاءِ، وَ خَاتَمَ دَوْرَةَ السِّيَادَةِ [٧ب] وَالِاعْتِلَاءِ، مُحَمَّدٌ وَأَلُهُ وَ عَتْرَتُهُ، وَ الْكَامِلِينَ الْمُكْمَلِينَ مِنْ إِخْوَانِهِ وَ وَرَثَتِهِ، أَهْلَ الشَّرَفِ وَالْعِلَاءِ، وَ سَلَّمَ تَسْلِيمًا كَثِيرًا.

<مقدمة>

(١) وبعده، فلما كان الناس، بمقتضى القسمة العقلية والإخبارات الإلهية، على ثلاث طبقات: طبقة عليا وطبقة وسطى وطبقة سفلى، وكان من مقتضى أحوال الطبقة العليا، أرباب الهمم السامية الزاكية إلى اكتساب المعالي والكمالات الخالدة والفضائل الباقية، طلب معرفة حقائق الأمور، على ما هي عليه، وسيما معرفة الحق - سبحانه - الذي هو أشرف متعلق لأشرف العلوم، ليعلمهم بأن شرف العلم يتفاوت بحسب شرف المعلوم، وأن معرفته - سبحانه - هي الأصل في معرفة كل شيء من مركب وبسيط، ومحاط إحاطة معنوية أو صورته، ومحيط بوجود بالنسبة أو معدوم. ونظروا في الموجودات، معقولها ومحسوسها، على اختلاف طبقاتها باعتبار تعلق العلم بها. فإذن هي تنقسم بنحو من القسمة إلى قسمين:

(٢) قسم يستقل الإنسان بإدراكه مما أودع الله فيه من القوى والآلات المزاجية، تارة ببعضها، وتارة بجمليتها. هذا إن كان المدرك مما من شأنه أن يدرك بالقوى والآلات الطبيعية. فإن لم يكن بالمتابة المذكورة وكان مما من شأنه أن لا يدركه الإنسان إلا بعقله من حيث نظره وفكره، أدركه بنظره وفكره؛ كالعالم بوجود الحق والأرواح المجردة والمعاني البسيطة.

(٣) وجدوا القسم الآخر ليس مما تستقل العقول من حيث نظرها وفكرها، ولا الحواس والقوى [٨، ألف] المزاجية جمعاً وفرداً بإدراكه، كذات الحق - سبحانه - تعالى - وحقائق الأسماء والصفات المنسوبة إليه بالسنة الشرائع والعقول، وكيفية صحة إضافة شيء منها إلى ذاته، سبحانه؛ فإن معرفة صحة إضافة الصفات والأسماء إلى ذات الحق - سبحانه - مقامها مقام مهيب، لوجوب الحكم بوجوب وجود الحق، وأنه واحد من جميع الوجوه، وممتاز بحقيقته عن كل شيء لا يماثل شيئاً ولا يماثله شيء؛ فإن هذا مما يجب الاعتراف بشوته، لما يلزم من المفاسد إذا أهمل القول بثبت هذا الأصل.

(٤) وهكذا، هو الأمرُ في معرفة حقيقة فعله، من حيث تعلق قدرته بالمعلومات وإفاضة الوجود عليها وصدورها منه؛ فإنَّ المُستبصرَ المُنصفَ إذا اعتبر واستقرأ ما يحصلُ له بنظره العقليِّ الفكريِّ من معرفة هذه الأمور، لم يجده مُجدياً بحيث يثُلجُ به صدرُهُ ويسكنُ قلقةَ الباعثِ له على طلبِ معرفة حقائق الأمور.

(٥) أمّا فيما يتعلّق بمعرفة ذاتِ الحقِّ، فواضحٌ لدى المُستبصرين بأولِ وهلةٍ. وأمّا فيما لو حثَّ به، في بيانِ الصفاتِ والفعلِ والصدورِ ونحو ذلك من محاراتِ العقولِ؛ فبيّن أيضاً بأسيرِ تأمُّلٍ وتدبُّرٍ، كالحواصِّ والآثارِ الناتجة من امتزاجاتِ القوى الميزاجية الطبيعية، والحاصلة أيضاً من الممازجاتِ الواقعة بينَ القوى الفلكية والتَّوجّهاتِ الملكية وبينَ النفوسِ البشريّة والقوى الطبيعية السُّفلية؛ فإنَّ كُلَّ مُستبصرٍ يعلمُ أنّ الأفكارِ البشريّة تعجزُ عن معرفة [٨ب] حقائق هذه الأمور وأمثالها، وسيّما معرفة ما قدّمنا ذكره، في شأنِ صفاتِ الحقِّ وكيفية إضافتها إليه؛ فإنّه - سبحانه - لما كان ثابتاً الأصالة والإحاطة بالعلم والذات، لزم أن يكونَ حُكْمُ كُلِّ ما ينسبُ إليه من صفاتِ الكمال، كُلُّها إحاطياً شامِلاً الحُكْم.

(٦) وتعلّق صفاتِ الحقِّ في عرصَةِ الفكرِ الإنسانيِّ من حيث الإطلاقِ الحقيقيِّ مُتَعَدِّراً؛ فإنَّ الإنسانَ لا يدرك ما يدرك إلا مُتَعَيِّناً مُتَقَيِّداً في مقامه النَّظريِّ بحسبِ قوته الفكرية. ولا ريبَ في أنّ الحقَّ، من حيث ذاته ومن حيث صفاته وأسمائه، ليس كذلك، أي ليس تعيُّنه في نفسه أو تعيُّنُ صفاته مُضافةً إليه أو مُتَعَلِّقةً بالانفراد عن ذاته كهي في تصوّرِ المُتصوِّرين لها في أذهانهم وبأفكارهم. فليس إدراكُ الإنسانِ لما يدركه من هذه الأمور مُطابقاً لما هي عليه في تعلّقِ الحقِّ.

(٧) وهكذا هو شأنُ الإنسانِ في معرفة حقائق الموجوداتِ في مقام تجرُّدها؛ فإنَّ تَعَلُّقها قبلَ التلبّسِ بالوجود الحاصل لها من فيض الموجدِ الحقِّ، وإدراكِ تميُّز بعضها عن البعض على نحو تعيُّنها وتميُّزها في عِلْمِ الحقِّ الأحديّ الذاتيِّ أزلاً وأبداً على وَبيرةٍ واحدة، مُتَعَدِّراً أيضاً.

(٨) ومن جملة الأمور التي لا تستقل العقول بإدراكها معرفة سر ترتيب طبقات العالم وأحكامه وخواصه الكلية؛ وسبب انحصار كل صنف ونوع في عدد خاص؛ واختصاصها أيضاً بأوقات مخصوصة، وبقاع مخصوصة، وأحوال مخصوصة؛ وامتياز كل منها بعد الاشتراك [٩الف] مع الغير في أمور شتى بصفات وخواص لا يشاركه فيها نوع أو صنف آخر، وكذلك معرفة «العللة الغائية» من إيجاد العالم بالنسبة إلى مجموعته، وبالنسبة إلى جملة من الأجناس والأنواع ولوازمها مما يصدق عليه اسم الجملة، وبالنسبة إلى كل قطر وموطن وشرعة وعالم ومرتبة ونحو ذلك؛ فإن عجز العقول البشرية عن إدراك حقائق هذه الأمور من حيث الفكر والنظر واضح لدى كل مستبصر منصف.

(٩) ثم نقول: فلما رأى المستبصرون من أهل الله ما ذكرنا، واستقروا أيضاً ما في أيدي الناس من العلوم، وجدوها ظنوناً وتخيّلات وإن كان بعضها أقوى من بعض، و لم يجدوا شيئاً منها يقوم على ساق، ولا يجتمعون في الحكم على شيء بحكم يقع بينهم عليه الاتفاق مما خلا أكثر المسائل الرياضية الهندسية، لكون براهينها حسية. (١٠) لكن لما لم تتجاوز مرتبة هذا العلم وغايته معرفة المقادير والمساحات، لم ترص نفوسهم بالوقوف عنده والتهمم بتحصيله، بل كلفوا بمعرفة أشرف المعلومات وأولاها بالتحصيل، لجلالة قدرها ودوام ثمرتها الباقية بعد مفارقة المواد والأجسام، طلباً لكمال التحقق والاتصال بجناب العليّ العالم، ومضاهاةً لشأنه الأعلى في معرفة حقائق الأشياء على ما هي عليه في أنفسها. مقتضى حال خلاصة الخاصة، المؤهلين للظفر بالكمال الإلهي الحقيقي، والطالبين للتحقق به حالاً وعلماً ومرتبة مما تكرر إدراكنا له ومعرفةنا به وبأهله، جمعهم بالكلية [٩.ب] على الحق على نحو ما يعلم نفسه، وتفريع المحل، والرّهد في طلب معرفة ما سواه، وإن كان شريفاً بالنسبة إلى ما دونه، أو مثمراً لسعادة ما أو متهيناً بصاحبه إلى نسيه.

(١١) فمتى قدر لهم معرفة شيء غير الحق، كان ما كان، وإن كان حصول ذلك

وأمثاله لهم إنما هو بفيض منه - سبحانه - وموهبة، دونَ تعمُّلٍ منهم في تحصيله؛ فإنما موجِبُهُ سَعَةٌ دائِرةٌ عِلمِهِم وكَمالٌ استعدادِهِم غيرَ المَجمول؛ فَإِنَّهُ المُقتَضَى في الحَقِيقَةِ انبساطُ الثَّورِ المُتَجَلَّى لَهُم من الحَقِّ المُستلزم لسراية حُكْمِ عِلمِ الحَقِّ فيهِم ووصفِهِ وانبساطِهِ، لا أَنَّ مَعرِفَةَ تلكِ الأُمورِ مَقصُورَةٌ لَهُم على التَّعِينِ، أو هِيَ من مُتعلِّقاتِ هِمَمِهِم.

(١٢) كما هو حال أكثر الناس فيما يشتغلون فيه من الفنون التي يظنون أنها علومٌ حَقِيقِيَّةٌ، فَإِنَّ كَلَّامَهُم إِنَّمَا يَصْرَفُ عَمرَهُ ووقْتَهُ وهِمَّتَهُ في تحصيلِ عِلمٍ ما، من تلكِ العُلومِ التي مُتعلِّقُها الكونُ، لا اختياره لَهُ على غيره من الفنون، وشرَفُهُ لَدِيهِ، ورَغِبَتِهِ فيهِ المُوجِبَةُ لاشتماله عليه، اعتقاداً منه في عِظَمِ جَدِوَاهِ، عاجِلاً أو آجِلاً، مُوقِناً أو غيرَ مُوقِنٍ، أو لمحبَّةٍ غيرِ مُعلَّلةٍ ولا معلومةِ السَّببِ.

فصل <أول>

في بيان أحوال طبقات الناس في طلب العلوم

التي تستغل العقول بإدراكها، من حيث نظرها وفكرها، ومن حيث القوى المزاجية والآلات البدنية، والتي لا تستغل بإدراكها، وصورة امتياز الطبقة العليا المشار إليها من قبل وفيما بعد أيضاً، وانفرادها من بين الطبقات المتفرعة من الطبقة الوسطى والتي تليها مما أشير إليه إن شاء الله تعالى.

(١٣) لَمَّا حاول النَّاسُ [١٠، الف] تحصيلَ العُلومِ، وخاصُّوا في طلبِ مَعرِفَتِها بالقوى والآلات، حتَّى أدركوا، من «القِسْمِ الأوَّلِ» من القِسمين المذكورين، ما أدركوا، وإن لم ينتهوا إلى حَقِيقَتِهِ ومَعرِفَةِ جَلِيَّةِ الأمرِ فِيهِ على ما هو عليه؛ تَفَاوُتُوا فيما أدركوه تَفَاوُتاً كَثِيراً، بِحَسَبِ تَفَاوُتِ إدراكِهم وأمزجتهم وأغراضهم التابعة لاستعداداتهم. فتأمَّ وأتمَّ منه، وناقضٌ وأنقضَّ منه، على ما سَأشِيرُ إلى مُبَيِّنٍ من أحوالهم فيما بعد، إن شاء الله. و«القِسْمِ الثَّانِي» الَّذِي قُلْنَا: إِنَّهُ لَيْسَ مِمَّا تَسْتغَلُّ العُقُولُ البِشْرِيَّةُ ابتداءً بإدراكِهِ، وإنَّ كُلَّ مُحاولٍ طَلَبَ شَيْئاً مِنْهُ، متى تَوَجَّهَ بِفِكرِهِ لمَعرِفَةِ بعضِ

مُتعلقاته، انقلب إليه فكره و نظره خاسباً وهو حَسْبِرٌ، فلم يُمكن لأحد الظفر به إلا بتأييدِ إلهيٍّ أو تعريفٍ من جانبِ الحقِّ بواسطةِ بعض الأرواحِ وغيرها، أو بدونِ واسطةٍ على رأي.

(١٤) ثمَّ نقولُ: فلما شاء الحقُّ تكميلَ مرتبةِ العلمِ وأحكامِهِ اللازمةِ لوجوبِ وجودِ الحقِّ، و تكميلِ بعضِ عبادِهِ المُستعدينَ للتَّحليِّ بالعلمِ المختصِّ بالتقسيمِ الثاني، المُتميزِ لكمالِ الاطلاعِ على حقائقِ الأمورِ على ما هي عليه و على نحوِ تعيينها في علمِ الحقِّ؛ اصطفى من خَلقه في كلِّ عصرٍ ومن كلِّ جيلٍ نقاوةً، سُموا تارةً أنبياءَ و تارةً أولياءَ كاملينَ.

(١٥) أَيْدُهُمُ اللَّهُ - تعالى - بِنُورِهِ العِلْمِيِّ الذَّاتِيِّ الأَحَدِيِّ بِحَسَبِ مَا عَلِمَ مِنْ استعداداتهم غيرِ المجعولة^١، الَّتِي بِهَا قَبِلُوا الوجودَ مِنْهُ، أَوْلًا.

ثمَّ أَيْدُهُمْ بِرُوحٍ مِنْهُ، وَأَطْلَعَهُمْ عَلَى مَا شَاءَ، مِنْ حَقَائِقِ صِفَاتِهِ وَخَزَائِنِ جُودِهِ وَأَسْرَارِ أَحْكَامِ وَجُوبِ وَجُودِهِ. ثمَّ أمرَهُمْ أَنْ يَنْبَهُوا [١٠، ب] جُمهُورَ النَّاسِ إِلَى هَذَا الطَّرِزِ المَذْكُورِ وَمَا يَتَضَمَّنُهُ هَذَا القِسْمُ الثَّانِي، وَأَنْ يَدْعُوا النَّاسَ إِلَى رَبِّهِمْ، وَيَعْرِفُوهُمْ بِالطَّرِيقِ المَوْصِلِ إِلَيْهِ وَإِلَى سَعَادَاتِهِم بِالْحِكْمَةِ وَالمَوْعِظَةِ الحَسَنَةِ.

ثمَّ أَيْدُهُمْ، ثَانِيًا، بِالمُعْجَزَاتِ وَالدَّلَائِلِ البَاهِرَةِ، وَالنُّصْرَةِ الَّتِي تَضَمَّنَتْهَا أَحْكَامُ نُفُوسِهِم المَاضِيَةِ وَشَيُوفِهِم البَاتِرَةِ. فامْتَلُوا مَا أَمَرُوا بِهِ، وَأَعْرَبُوا عَنْ بَعْضِ مَا شَاهَدُوا، لَكِنْ بِلِسَانِ التَّنْوِيهِ وَالإِيمَانِ، مِنَ المَقَامِ الجَامِعِ بَيْنَ الكِتْمِ وَالإِنشَاءِ، وَفَاءً لِحَقُوقِ الحِكْمَةِ وَالحَكِيمِ، وَإِسْبَاحًا عَلَى الخَلْقِ نِعْمَةً رَبِّهِمْ وَفَضْلَهُ العَمِيمِ.

(١٦) فاختلَف استعداداتُ المُخاطَبِينَ فِي تَلَقُّي مَا آتَتْ بِهِ هُؤُلاءِ الرُّسُلِ ثُمَّ الكَمَلُ مِنَ الأَوْلِيَاءِ وَأَخْبَرُوا عَنْهُ. فَمِنَ النَّاسِ مَنْ قَبِلَ مُطْلَقًا، عَرَفَ أَوْ لَمْ يَعْرِفْ، وَهَم كَافَّةُ أَهْلِ الإِسْلامِ وَالإِيمَانِ، مَعَ تَفَاوُتِ كَثِيرٍ وَاقِعٍ بَيْنَهُمْ، هُمْ فِيهِ عَلَى دَرَجَاتٍ، وَمِنْهُمْ مَنْ أَنْكَرَ مُطْلَقًا، عَرَفَ أَوْ لَمْ يَعْرِفْ، وَهَم أَهْلُ الكُفْرِ وَالحُجُودِ. وَيقْرُبُ مِنْهُمُ أَهْلُ

١. سيجي، تحقيق هذا في الرسالة التي أرسلها ثانياً إلى نصيرالذنين الطوسى.

الطغيان أيضاً، وإن كانوا من وجوه مُستيقنين. ومنهم من آمن ببعض وكفر ببعض. و منهم المتوقّف الحائر. والمعجزة والآيات الخارقة تُوجِبُ له التّصديق والإقدام، وإن لم يتطلّع على حقيقة ما بلغه وأخبر به ولم يعرف سرّه، وعقله القاصر يحكم عليه بالإحجام، لعجزه عن الجمع بين ما عهد وعلم وبين ما أخبر به، ممّا لم يعهده ولم يدرك مثله، ولا يتدبّر على التوفيق بين عقله وشرعه، فيحارّ ويتوقّف.

(١٧) ثم إن الطائفة الأولى - وهم المسلمون والمؤمنون - انقسموا إلى أقسام شتى: فقسم وقف [١١، الف] مع الظاهر، ولم يتعدّ ظاهر المفهوم، بل ثبت عنده ولم يتأوّل، وعزّل عقله عن الخوض فيما بأبى قبوله ويستعبد صحته، ولم يتشوّف أيضاً لأن يعرف. وهؤلاء هم الظاهرية المُقتصرون على صوّر العبادات وظاهر الرّهّد.

وقسم آمن بما ورد مطلقاً. فما ساعده عليه نظره وواتته في إدراكه قواه، أدركه وقهّمه، وما لم يستقل بإدراكه آمن به على مراد الله - تعالى - والكملي من سُفرائه والمُخبرين عنه، دون الجُمود على الظاهر. بل أثبت صفات الكمال لله، متزهاً رتبه عن كلّ ما لا يليق بجلاله، لكن على ما يعلم - سبحانه - نفسه، لا من حيث ما يتصوّره هذا القسم وأمثاله، ممّا يفهمونه من شأن القنائص والكمالات وصوره إضافتها إلى الحقّ أو سواها. بل قال: *درب أمر أو وصف يكون بالنسبة إلى إدراكي صفة كمال لاني نسبتة إلى الحق، ويكون بالنسبة إلى جناب الحق من حيث علمه به وبتلك الصفة، ومن حيث صحّة انضياف تلك الصفة إليه نقصاً، وبالعكس أيضاً، ورأى بعين الإنصاف: أن التصرّف في تفصيل الإخبارات الإلهية، مع أنه لا يحصل منه علم يقيني، فإنه يوجب خللاً وهناً في الإخبارات الإلهية، وهذا حال السلف السالمين من آتى التجسيم والتشبيه، وزيغ التأويل، ومرج الاعتقاد الإيماني بشوائب الظنون والأقيسة التي لا يحصل منها طائل.*

وقسم قيل ما أمكنه إدراكه بنظره وقواه، وتأوّل ما سوى ذلك، ونفى المفهوم الظاهر من ذلك الإخبار عن الحق، [١١، ب] فكان صرر هذا النوع، لخطأ المتأوّل

فيه و عدم استناده إلى أصل مُحَقَّق، أكثر من نفع إصابته. هذا مع أنَّ القدرَ الأدنى يُصِيبُ فيه ليس بالنسبة إليه علمٌ يقينيٌّ، بل إصابته مُصَادِفَةٌ. وهذا هو حال «المُتَكَلِّمِينَ»، فَإِنَّهُمْ ما وَقَفُوا مع ما يَقْتَضِيهِ الإِيْمَانُ المُحَقَّقُ؛ وَلَا وَقَرُوا بِشُرُوطِ التَّصَدِيقِ، وَلَا أدركوا أيضاً جَلِيَّةَ الأمرِ بمعرفةِ المُرادِ ممَّا أُخْبِرُوا به، على ما هو الأمرُ عليه في نفسه، كما أدركه المحققون من أهل الله، ولا انحازوا إلى طائفةٍ وأهل النظرِ الصَّرفِ والميزانِ. هذا، وإن كان أهل النظر، من جُملة العاجزين عن الوصول إلى شأوَ التَّحْقِيقِ، على ما سَتَقَرَّرُهُ عن قريب، إن شاء الله.

(١٨) وأما الطبقةُ العُلَيَّا، الَّتِي قَدَّمْنَا ذِكْرَها في أوَّلِ التَّمْهِيدِ؛ فَإِنَّهُمْ المُشَارِكُونَ لِلأَنْبِيَاءِ في ما أَخَذَهُمْ و مَشَارِبَهُمْ وَأحوالَهُمْ؛ فَإِنَّهُمْ في بداية أمرهم شاركوا القومَ الَّذِينَ كَتَبَ عَنْهُمْ بالسلفِ الصَّالِحِ في الإِيْمَانِ بما أورد على مُرادِ الله - تعالى - و رُؤْسِلِهِ وَالكَمَلِ مِنَ المُخْبِرِينَ عنه فيما أُخْبِرُوا به، و وكلوا عِلْمَ ما لم يُدْرِكُوا جَلِيَّةَ الأمرِ فيه، إلى الله وإلى المُخْبِرِينَ عنه، العارفينَ بِمُراده، والمُتَطَلِّعِينَ على حقائق تلك الأمور؛ غيرَ أَنَّهُ كانت لَهُمْ نُفُوسٌ شريفةً و هِمَمٌ عاليةً أَنْت من التَّغْلِيدِ وَالرِّضَا بِالْحَظِّ الحَقِيرِ الَّذِي رَضِيَ به غَيْرُهُمْ، بل طلبتِ اللُّهُوقُ بِالأَنْبِيَاءِ وَأَنْ تُحَصَّلَ ما حَصَلَتْه بِتلك الطريقة و على ذلك الوجه، سَيِّما ولم تُخْبِرْ أَنْ يُمَثَّلَ هَذَا مَحْجُورٌ عَلَيْهِ، فنظرت فيما بلغها وأدركت عَجَزَها و عَجَزَ أهل الأقسام والأحوال المذكورة، فتعدت مراتبهم. فلما تجاوزتهم وانتهت [١٢، الف] إلى مقام أهل النظر الفكري، أدركت عَجَزَهُمْ أيضاً، و رأت من ضعف حالهم المانع من الظفر بالتَّحْقِيقِ، على ما سأذكره في الفصل الَّذِي يلي هذا الفصل.

وهذا شرحُ حالِي، ولم أعزِهِ بالكَلِيَّةِ إِلَيَّ؛ فَإِنِّي لَسْتُ فيما أذكره ناقلًا وَلَا مُخْبِرًا عن حالِ أَحَدٍ غَيْرِي، إِلَّا من حيثِ المُشَارِكَةِ مع مَنْ تَقَدَّمَنِي في الحاصلِ آنِحراً، و في الإِعْرَاضِ عن كَمُلِّ ما حَاوَلَهُ فحاض فيه أربابُ الطَّبَقَاتِ المذكورةِ أولاً. فليَعْلَم ذلك.

فصل < ثانٍ >

(١٩) اعلّموا، أيها الإخوان - تولاكم الله بما تولى به عبادة المقرّبين - أنّ إقامة الأدلة النظرية على المطالب وإثباتها بالحجج العقلية على وجه سالم من الشكوك الفكرية والاعتراضات الجدلية متعدّدة؛ فإنّ الأحكام النظرية تختلف بحسب تفاوت مدارك أربابها، والمدارك تابعة لتوجهات المدركين، والتوجهات تابعة للمقاصد التابعة لاختلاف العقائد والمواد والأمزجة والمناسبات؛ وجميعها تابع في نفس الأمر لاختلاف آثار التجليات الأسمائية المتعينة والمتعددة في مراتب القوابل و بحسب استعداداتها. وهي المثيرة للمقاصد والمُحكّمة للعوائد والعقائد، ألتى تتلبس بها وتعشّق نفوس أهل الفكر والاعتقاد؛ فإنّ التجليات في حضرة القدس وينبوع الوحدة وحدانية النعت، هيولانية الوصف، لكنّها تنصبغ عند الزورود بحكم استعدادات القوابل و مراتبها الروحانية والطبيعية والمواطن والأوقات و توابعها، كالأحوال والأمزجة والصفات [١٢، ب] الجزئية، وما اقتضاه حكم الأوامر الربّانية المؤدّعة بالوحى الأول الإلهي في الصوّر العلوية وأرواح أهلها والمركّبين بها، فنظنّ لاختلاف الآثار أنّ التجليات متعدّدة بالأصالة في نفس الأمر، وليس كذلك.

(٢٠) ثمّ نرجع ونقول: فاختلّف للموجبات المذكورة أهل العقل النظري في موجبات عقولهم ومقتضيات أفكارهم و في نتائجها، واضطربت آراؤهم. فما هو صواب عند شخص هو عند غيره خطأ، وما هو دليل عند البعض هو عند الآخرين شبهة، فلم يتفقوا في الحكم على شيء بأمر واحد، فالحق بالنسبة إلى كلّ ناظر هو ما استصوبه ورجّحه واطمأنّ به.

(٢١) وليس تطرّق الإشكال ظاهراً في دليل، يوجب الجزم بفساده وعدم صحّة ما قصد إثباته بذلك الدليل في نفس الأمر، لأننا نجد أموراً كثيرة لاتتأني لنا إقامة برهان على صحّتها، مع أنّه لاشكّ في حقيقتها عندنا وعند كثير من المتمسكين بالأدلة

النظرية وغيرهم؛ وراينا أيضاً أموراً كثيرة قُوتت بالبراهين قد جزم بصحتها قوم، بعد عجزهم و عجز من حضرهم من أهل زمانهم عن العثور على ما فى مقدمات تلك البراهين من الخلل والفساد، ولم يجدوا شكاً يقدح فيها، فظنوها براهين جليئة و علوماً يقينية. ثم بعد مدة من الزمان تفتنوا، ثم أتى بعدهم، لإدراك خلل فى بعض تلك المقدمات أو كلها، وأظهروا وجه الغلط فيها والفساد، وانقدح لهم من الإشكالات ما يبرهن [١٣، الف] تلك البراهين ويؤيئها.

(٢٢) ثم إن الكلام فى الإشكالات القادحة، هل هى شبهة أو أمورٌ صحيحة كالكلام فى تلك البراهين؛ و الحال فى القادحين؛ كالحال فى المثبتين السابقين، فإن قوى الناظرين فى تلك البراهين والواقفين عليها متفاوتة، كما بينا ولما ذكرنا. والحكم يحدث أو يتوقع من بعض الناظرين فى تلك الأدلة بما يزيئها بعد الزمان الطويل مع خفاء العيب على المتأملين لها والمتمسكين بها قبل تلك المدة المديدة. وإذا جاز الغلط على بعض الناس من هذا الوجه، جاز على الكل مثله. ولولا الغلط والعشور عليه واطمئنان البعض بما لا يخلو عن الغلط وبما لا يؤتمن الغلط فيه وإن تأخر إدراكه، لم يقع بين العالم خلاف فى الأديان والمذاهب وغيرهما. فهذا من جملة الأسباب المشار إليها.

(٢٣) ثم نقول: وليس الأخذ بما اطمأن به بعض الناظرين واستصوبه و صححه فى زعمه، بأولى من الأخذ بقول مخالفه وترجيح رأيه. و الجمع بين القولين أو الأقوال المتناقضة غير ممكن، لكون أحد القولين، مثلاً، يقتضى إثبات ما يقضى الآخر بنفيه، فاستحال التوفيق بينهما والقول بهما معاً.

و ترجيح أحدهما على الآخر، إن كان ببرهان ثابت عند المُرَّجِّح، فالحال والكلام فيه كالكلام والحال فيما مر؛ وإن لم يكن ببرهان، كان ترجيحاً من غير مَرَّجِّح، يُعْتَبَرُ ترجيحاً، فيتعدَّرُ إذن وجدان اليقين و حُصُولُ الجزم التام بنتائج الأفكار والأدلة النظرية.

ومع أنّ الأمر، كما بينا، فإن كثيراً من الناس [١٣، ب] الذين يزعمون أنّهم أهل نظرٍ و دليل، بعد تسليمهم لما ذكرنا، يجدون في أنفسهم جزمًا بأمور كثيرة لا يستطيعون أن يشككوا أنفسهم فيها. وقد سكنوا إليها واطمأنوا بها. وحالهم فيها كحال أهل الأذواق، ومن وجه كحال الوهم مع العقل في تسليم المقدمات والتوقف في النتيجة. ولهذا الأمر سرّ خفيّ ربما ألحّ به فيما بعد، إن شاء الله تعالى.

(٢٤) وأما القانون المرجوح إليه عند أهل الفكر، فهم مختلفون فيه أيضاً من وجوه: أحدها: في بعض الفرائن وكونها منتجة عند البعض، و عقيمة عند غيرهم. و ثانيها: حكمهم على بعض ما لا يلزم عن القضايا أنّه لازم. و ثالثها: اختلافهم في الحاجة إلى القانون والاستغناء عنه، من حيث إنّ الجزء النظريّ منه ينتهي إلى البديهيّ، و من حيث إنّ الفطرة السليمة كافية في اكتساب العلوم ومغنية عن القانون. ولهم فيما ذكرنا اختلاف كثير، لسنا ممن يشتغل بإيراده، إذ غرضنا التنبيه والتلويح [٢٥، ب].

(٢٥) وآخر ما تمسك به المثبتون منقته الأولوية والاحتمال. فقالوا: إنا نجد الغلط لكثير من الناس في كثير من الأمور وجداناً محققاً، مع احتمال وقوعه أيضاً فيما بعد. فاستغناء الأقل عنه لا ينافي احتياج الكثير إليه.

وأما الأولوية فاحتجوا بها، جواباً لمن قال لهم: «قد اعترفتم بأن القانون ينقسم إلى ضروريّ ونظريّ، وأنّ الجزء النظريّ مستفاد من الضروريّ. فالضروريّ إن كفى في اكتساب هذا القانون [١٤، الف] كفى في سائر العلوم. وإلا افتقر الجزء الكسبيّ منه إلى قانونٍ آخر»، فقالوا: الإحاطة بجميع الطرق أصون من الغلط، فتقع الحاجة إليه من هذا الوجه عملاً بالأحوط. وإصابة بعض الناس، في أفكاره، لسلامة فطرته في كثير من الأمور، وبعضهم مطلقاً في جميعها بتأييد إلهيّ خصّ به دون كسب، لا تنافي احتياج الغير إليه. ونظير هذا، «الشاعر» بالطبع وبالعرض، و«البدويّ» المستغنى عن النحو بالنسبة إلى «الحضريّ» المتعرب.

و نحن نقول بلسان أهل التحقيق: إنَّ القليل، الذي قد اعترفتم باستغفائه عن ميزانكم لسلامة فطرته و ذكائه، نسبتُه، إلى المؤهلين لِمُلتقى من جناب الحق، والاعتراف من بحر وجوده، والاطلاع على أسرار وجوده، في القِلَّة وقصُور الاستعداد، نسبة الكثير المحتاج إلى الميزان. فأهل الله هم القليل من القليل.

(٢٦) ثمَّ إنَّ العمدَةَ عندهم، في الأفيسة، البرهان، وهو «إني» و «لِمى»، و رُوح البرهان و قُطبُهُ هو الأوسط، واعترفوا بأنه غيرُ مُكتسبٍ ببرهان، و أنه من باب التصوُّر لا التصديق. فينحلُّ ممَّا ذكر: أنَّ الميزانَ أحدُ مجزئيه غيرُ مُكتسبٍ، وأنَّ المُكتسب منهُ إنما يحصلُ بغير المُكتسب [وأنَّ روحَ البرهان الذي هو عمدة الأمر والأصل الذي يتوقَّف تحصيلُ العلم المحقَّق عليه في زعمهم غيرُ مكتسب. س، حح، ش]؛ وأنَّ من الأشياءِ ما لا ينتظمُ على صِحَّتِها و فسادِها بَرهاناً سالمً من المُعارضة. بل يتوجَّهُ عليه إشكالٌ يعترفُ به الخصمُ. ومع ذلك فلا يستطيعُ أن يُشكِّك نفسَهُ في صحَّةِ ذلك الأمر هو و جماعةٌ كثيرةٌ سِواه.

وهذا حالُ أهل الأذواق ومذاهبهم، حيثُ يقولون: إنَّ العلمَ الصحيحَ موهوبٌ غيرُ مُكتسبٍ، وإنَّ المُتخصِّل لنا بطريق التلقَى من جانب الحق، وإن لم يقم عليه البرهانُ النظريُّ، فإنَّه لا يُشكِّكنا فيه مُشكِّك [١٤، ب]، ولا ريبَ عندنا فيه ولا تردُّد، و يُوافقنا عليه مُشاركونا من أهل الأذواق، وأنتم فلا يوافقُ بعضكم بعضاً، إلا لقصُور بعضكم عن إدراك الخلل الحاصل في مُقدمات البراهين التي أُقيمت لإببات المطالب التي هي محلُّ المُوافقة على ما يبيِّن سِرَّهُ في هذا التمهيد.

(٢٧) و في الجملة، فقد تبينَ أنَّ غايةَ كُلِّ أحدٍ فيما يطمئنُّ إليه من العلوم: هو ما حصل في ذوقه، دونَ دليل كسبيٍّ، أله الحقُّ، فسكن إليه و حكم بصحَّته هو ومن ناسبته في نظره وشاركة في أصل ما أخذه وما يستندُ إليه ذلك الأمر الذي هو مُتعلِّق اطمئنانه. و بقى: هل ذلك الأمر المسكونُ إليه والمحكومُ بصحَّته هو في نفسه صحيحٌ على نحو ما اعتقد فيه من حاله ما ذكرنا، أم لا؟ ذلك لا يُعلمُ إلا بكشفٍ منه

مُحَقَّق وإخبارِ الهَيِّ.

(٢٨) فقد بان أَنَّ العِلْمَ اليَقِيْنِيَّ الَّذِي لَا رَيْبَ فِيهِ يَمَسُّرُ اقْتِنَاصُهُ بِالْقَانُونِ الْفِكْرِيِّ وَالثَّرَهَانِ النَّظْرِيِّ. هَذَا مَعَ أَنَّ الْأُمُورَ الْمُثَبَّتَةَ بِالْبَرَاهِينِ، عَلَى تَقْدِيرِ صِحَّتِهَا فِي نَفْسِ الْأَمْرِ وَسَلَامَتِهَا فِي زَعْمِ الْمُتَمَسِّكِ بِهَا بِالنَّسْبَةِ إِلَى الْأُمُورِ الْمُحْتَمَلَةِ، وَالمُتَوَقَّفِ فِيهَا لَعَدَمِ انْتِظَامِ الثَّرَهَانِ عَلَى صِحَّتِهَا وَفَسَادِهَا، يَسِيرَةٌ جَدًّا. وَإِذَا كَانَ الْأَمْرُ كَذَلِكَ، فَالظَّفَرُ بِمَعْرِفَةِ الْأَشْيَاءِ وَمِنْ طَرِيقِ الثَّرَهَانِ وَحْدِهِ إِمَّا مُتَعَدِّرٌ مُطْلَقًا أَوْ فِي أَكْثَرِ الْأَمْرِ.

(٢٩) وَلَمَّا أَنْضَحَ لِأَهْلِ الْبَصَائِرِ وَالْعُقُولِ السَّلِيمَةِ أَنَّ لِتَحْصِيلِ الْمَعْرِفَةِ الصَّحِيحَةِ طَرِيقَيْنِ: طَرِيقَ الثَّرَهَانِ بِالنَّظَرِ وَالِاسْتِدْلَالِ، وَطَرِيقَ التَّيَانِ الْحَاصِلِ مِنَ الْكَشْفِ بِتَصْفِيَةِ [١٥، أَلْف] الْبَاطِنِ وَالِاتِّجَاءِ إِلَى الْحَقِّ وَالحَالِ فِي الْمَرْتَبَةِ النَّظْرِيَّةِ، فَقَدْ اسْتَبَانَ بِمَا أَسْلَفْنَا. فَتَعَيَّنَ الطَّرِيقُ الْآخَرُ، وَهُوَ التَّوَجُّهُ إِلَى الْحَقِّ بِالتَّعْرِيَةِ وَالِانْفِتَارِ التَّامِّ وَتَفْرِيقِ الْقَلْبِ بِالْكَلْبِيَّةِ مِنْ سَائِرِ التَّعَلُّقَاتِ الْكُوْنِيَّةِ وَالْعُلُومِ وَالْقَوَانِينِ.

وَلَمَّا تَعَدَّرَ اسْتِقْلَالُ الْإِنْسَانِ بِذَلِكَ فِي أَوَّلِ الْأَمْرِ، وَجِبَ عَلَيْهِ اتِّبَاعُ مَنْ سَبَقَهُ بِالْإِطْلَاحِ مِنْ سَالِكِي طَرِيقِهِ - تَعَالَى - مِمَّنْ خَاصَّ لُجَّةَ الرُّصُولِ وَفَازَ بِنَبِيْلِ الْبُنْيَةِ وَالمَأْمُولِ، كَالرُّسُلِ - صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِم - الَّذِينَ جَعَلَهُمُ الْحَقُّ تَرَاجِمَةً وَحِيَةً وَإِرَادَتِهِ وَمَظَاهِرَ عِلْمِهِ وَعِبَادَتِهِ؛ وَمِنْ كَمَلَتْ وَرَائَتِهِ مِنْهُمْ عِلْمًا وَحَالًا وَمَقَامًا، عَسَاهُ سُبْحَانَهُ - يَجُودُ بِنُورِ كَاشِفِيهِ يُظْهِرُ الْأَشْيَاءَ كَمَا هِيَ، كَمَا فَعَلَ ذَلِكَ بِهِمْ وَبِتَبَاعِيهِمْ مِنْ أَهْلِ عِيَانَتِهِ وَالمَهَادِينَ المَهْدِيِّينَ مِنْ بَرِيَّتِهِ. «وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ» (الأَحْزَابِ : ٤).

فصل ثالث

(٣٠) اعْلَمْ أَنَّ لِكُلِّ حَقِيقَةٍ مِنَ الْحَقَائِقِ الْمَجْرَدَةِ الْبَسِيطَةِ الْمُظْهِرَةِ تَعَيَّنَ الْمَوَادِّ وَالمُتَعَيَّنَةُ بِهَا، سِوَاءَ كَانَتْ مِنَ الْحَقَائِقِ الْكُوْنِيَّةِ أَوْ مِمَّا يُنْسَبُ إِلَى الْحَقِّ بِطَرِيقِ الْإِسْمِيَّةِ وَالمُوصِفِيَّةِ وَنَحْوَهُمَا، لَوَازِمٌ وَصِفَاتٍ وَرُجُوهَا وَخَوَاصُّ، وَتِلْكَ الصِّفَاتُ وَمَا ذُكِرَ هِيَ أَحْكَامُ الْحَقَائِقِ وَنَسْبُهَا، فَبَعْضُهَا خَوَاصُّ وَلَوَازِمٌ قَرِيبَةٌ وَبَعْضُهَا بَعِيدَةٌ. فَكُلُّ طَالِبٍ

معرفة حقيقة - كانت ما كانت - لا بُدَّ وأن يكونَ بيتهُ وبينها مُناسِبةً من وَجِهٍ ومُغايرةً من وَجِهٍ. فحُكْمُ المُغايرةِ يُؤدِّنُ بالفقر المُقتضى للطلب، (١٥، ب) وحُكْمُ المُناسِبةِ يقتضى الشُّعُورَ بما يُرادُ معرفتهُ.

(٣١) والإنسانُ من حيثُ جمعِيتهُ مُغايرٌ لكلِّ فردٍ من أفرادِ الأعيانِ الكونيَّةِ، ومن كونه نُسَخَةً من مجموعِ الحقائقِ الكونيَّةِ والأسمائيَّةِ يناسبُ الجميعَ. فمضى طلب معرفة شَيْءٍ، فإنما يطلبه بالأمرِ المُناسِبِ لذلك الشَّيْءِ، لا بما يُغايره؛ إذ لو انتضتِ المُناسِبةُ من كُلِّ وَجِهٍ لاستحالَ الطلبُ، إذ المجهولُ مُطلقاً لا يكونُ مطلوباً. كما أنَّ ثبوتَ المُناسِبةِ أيضاً من كُلِّ وَجِهٍ يقتضى الحُصُولَ المُنافيَ للطلبِ، لاستحالةِ طلبِ الحاصِلِ. وإنما حُصُولُ الشُّعُورِ ببعضِ الصِّفاتِ والعوارضِ من جهةِ المُناسِبةِ هو الباعثُ على طلبِ معرفةِ الحقيقةِ، التي هي أصلُ تلكِ الصِّفةِ المشعورِ بها أولاً. فتطلبُ النَّفسِ أن تتدرَّجَ من هذه الصِّفةِ المعلومِة أو الألازمِ أو العارضِ، وتتوسَّلَ بها إلى معرفةِ الحقيقةِ التي هي أصلُها، وإلى معرفةِ غيرها أيضاً من الخواصِّ والعوارضِ المُضافةِ إلى تلكِ الحقيقةِ.

(٣٢) فتركيبُ الأبيسةِ والمُقَدِّماتِ طريقٌ تصلُ به نفسُ الطَّالِبِ بنظره الفكريِّ إلى معرفةِ ما يقصدُ إدراكه من الحقائقِ. فقد يصلُ إليه بعدَ تعدِّي مراتبِ صفاته وخواصِّه ولوازمه تعدِّياً علمياً، وقد لا يُقدَّرُ له ذلك، إمَّا لضعفِ قُوَّةِ نظره وقُصُورِ إدراكه المُشارِ إلى سُرِّه فيما بعدُ أو لموانعٍ أُخَرَ يعلمُها الحقُّ ومَن شاءَ مِن عبادِهِ. وغايةُ مثلِ هذا أن يتعدَّى من معرفةِ خاصَّةٍ للشَّيْءِ أو صفته أو لازمه البعيدِ أو القريبِ، إلى صفةٍ أو لازمٍ [١٦، أ] أُخَرَ أيضاً. وقد تكونُ الصِّفَةُ التي ينتهي إليها معرفتهُ من تلكِ الحقيقةِ أقربَ نِسْبَةً إلى الحقيقةِ من المشعورِ بها، أولاً، المُثيرةِ للطلبِ، وقد تكونُ أبعدَ على قَدْرِ المُناسِبةِ الثابتةِ بيتهُ وبينَ ما يُريدُ معرفتهُ، وبحسبِ حُكْمِ تلكِ المُناسِبةِ في القُوَّةِ والضعفِ وما قَدَّرَهُ الحقُّ له.

(٣٣) فمضى انتهت قُوَّةُ نظره بحُكْمِ المُناسِبةِ إلى بعضِ الصِّفاتِ أو الخواصِّ،

ولم ينقذ منها إلى كونه حقيقة الأمر، فإنه يطمئن بما حصل له من معرفة تلك الحقيقة بحسب نسبة تلك الصفة منها ومن حيثها، وبحسب مناسبة هذا الطالب معرفتها منها، ويظن أنه قد بلغ الغاية وأنه أحاط علماً بتلك الحقيقة، وهو في نفس الأمر لم يعرفها إلا من وجه واحد من حيث تلك الصفة الواحدة أو العارض أو الخاصة أو اللازم. و ينبعث غيره لطلب معرفة تلك الحقيقة أيضاً بجاذب مناسبة خفية بينه وبينها من حيث صفة أخرى أو خاصة أو لازم. فيبحث ويفحص ويتركب الأقيسة والمقدمات، ساعياً في التوصل حتى ينتهي، مثلاً، إلى تلك الصفة الأخرى، فيعرف تلك الحقيقة من وجه آخر، بحسب الصفة التي كانت منتهى معرفته من تلك الحقيقة. فيحكم على إثبات الحقيقة بما تقتضيه تلك الصفة وذلك الوجه، زاعماً أنه قد عرف كنه الحقيقة التي قصد معرفتها، معرفة تامة إحاطية، وهو غايط في نفس الأمر. وهكذا الثالث والرابع، فصاعداً.

(٣٤) فيختلف حكم الناظرين في الأمر الواحد، [١٦، ب] لاختلاف الصفات والخواص والأعراض التي هي متعلقات مداركهم ومنتهاتها من ذلك الأمر الذي قصدوا معرفة كنهه والمعرفة إياه والمميزة له عندهم. فمتعلق إدراك طائفة يخالف متعلق إدراك طائفة أخرى، كما مر، لما مر بيانه. فاختلف تعريفهم لذلك الأمر الواحد، وتحديدهم له، وتسميتهم إياه وتعبيرهم عنه. وموجب ذلك ما سبق ذكره وكون المدرك به أيضاً - وهو النكر - قوة جزئية من بعض قوى الروح الإنساني. فلا يمكنه أن يدرك إلا جزئياً مثله، لما ثبت عند المحققين من أهل الله وأهل العقول السليمة: أن الشيء لا يدرك بما يفتأه في الحقيقة، ولا يؤثر شيء فيما يصاده ويتأفاه من الوجه المضاد والمنافي، كما ستقف على أصل ذلك وسره عن قريب، إن شاء الله تعالى.

فتدبر هذه القاعدة وفهمها، تعرف كثيراً من سر اختلاف الخلق في الله، أهل الحجاب وأكثر أهل الاطلاع والشهود، وتعرف أيضاً سبب اختلاف الناس

في معلوماتهم، كانت ما كانت.

(٣٥) ثُمَّ نرجع ونقول: ولما كانتِ القُوَّةُ الفكريةُ صفةً من صفاتِ الرُّوحِ وخاصةً من خواصه، أدركت صفةً مثلها، ومن حيثُ إنَّ القُوَّةَ الرُّوحانيَّةَ عندَ المُحقِّقين لا تُغايِرُ الرُّوحَ، صحَّ أن يُستلَمَ للنَّاظرِ أَنَّهُ قد عرفَ حَقِيقَةَ ماءٍ، ولكن من الوجهِ الَّذي يرتبطُ بتلكِ الصِّفةِ الَّتِي هي مُنتهى نظره ومعرفةٍ ومُتعلِّقها، وترتبطُ الصِّفةُ بها، كما مرَّ بيانه.

(٣٦) وقد ذهب [الف، ١٧] الرُّئيسُ (ابن سينا) الَّذي هو أستاذُ أهلِ النُّظرِ ومُقتداهم عندَ عُوَّره على هذا السَّرِّ- إمَّا من خَلْفِ حِجابِ القُوَّةِ النَّظريَّةِ، بِصِحَّةِ الفُطرَةِ أو بطريقِ الذُّوقِ، كما يُومئُ إليه في مواضعٍ من كلامه- إلى أَنَّهُ «ليس في قُدرةِ البَشَرِ الرُّقُوفُ على حَقائِقِ الأَشياءِ، بل غايَةُ الإنسانِ أن يمدركَ خواصَّ الأَشياءِ ولوآزمها»^١.

ومثَّل، في تقريرِ ذلك، أمثلةً جَلِيَّةً مُحَقَّقةً، وبيَّن المقصودَ بيانَ مُنصَفِ خبيرٍ، و سبباً فيما يرجعُ إلى معرفةِ الحَقِّ، جَلَّ جلاله، وذلك في أواخرِ أمره، بِخلافِ المشهورِ عنه في أوائلِ كلامه [ولولا أَن القصدَ الإيجازُ، لسردتُ هنا كلامه فيما ذكرنا وتقريراته. ولكن اكتفيتُ من ذلك على الإلِّماعِ، ثقةً بمعرفةِ الواقفِ على هذه المسائلِ، س ح ش ب]؛ لأنَّ غايةَ ذلك بيانُ قُصورِ القُوَّةِ الإنسانيَّةِ من حيثُ فكرها عن إدراكِ حقائقِ الأَشياءِ. وقد سبق، في أوَّلِ هذا التمهيدِ، ما يَسْتَدِلُّ به اللَّبيبُ على هذا الأمرِ المُشارِ إليه وعلتهِ وسببِهِ، وغير ذلك من الأسرارِ المُتعلِّقةِ بهذا الباب. و سنزيدُ في بيانِ ذلك، إن شاء اللهُ - تعالى - فنقول:

(٣٧) كُلُّ ما يتعلَّقُ به المَدَارِكُ العَقليَّةُ والذَّهنيَّةُ الخياليَّةُ والحسيَّةُ جمعاً وفرادى، فليس بأميرِ زائدٍ على حقائقٍ مُجرَّدةٍ بسيطةٍ تألَّفت بوجودٍ واحدٍ غيرِ منقسمٍ، فظهرت لنفسها، لكنَّ بعضَها في الظُّهورِ والحُكْمِ والجِيطَةِ والتعلُّقِ تابعٌ للبعضِ.

فَتُسَمَّى المتبوعه، لما ذكرنا من التَّمَدُّم، حقائق و عِللاً ووسائطَ بَيْنَ الحقِّ وما يتبعها في الوجود وما ذكرنا، وتُسَمَّى التَّابِعَةُ خواصَّ و لوازمَ و عوارضَ و صفاتٍ و أحوالاً و نسباً و معلولاتٍ و مشروطاتٍ و نحو ذلك. و متى اعتبرت هذه الحقائق مُجَرَّدَةً عن [١٧، ب] الوجود و عن ارتباط بعضها ببعض و لم يكن شيء منها مُضَافاً إلى شيء أصلاً، نَخَلَّتْ عن كُلِّ اسمٍ و صفةٍ و نعتٍ و صُورَةٍ و حَكْمٍ خُلُوقاً بِالْفِعْلِ لا بالقُوَّة.

فثبوت الاسم و التعت و الوصف، بالتركيب و البساطة، و الظهور و الخفاء، و الإدراك و المدركية، و الكلية و الجزئية، و التبعية و المنبعية، و غير ذلك، مما تبيننا عليه، و ما لم نذكره، للحقائق المُجَرَّدَةَ، إنما يصحُّ و يبدو بانسحاب الحكم الوجودي عليها، أولاً، ولكن من حيث تعيين الوجود بالظهور في مرتبة ما و بحسبها أو مراتب - كما سنزيد في بيان ذلك إن شاء الله - تعالى - كما سنزيد في بيان ذلك إن شاء الله - تعالى - و بارتباط أحكام بعضها ببعض، و ظهور أثر بعضها بالوجود في البعض ثانياً، فاعلم ذلك.

(٣٨) فَالتَعَقُّلُ و الشُّهُودُ الْأَوَّلُ الْجُمْلِيُّ لِلْحَقَائِقِ الْمَتْبُوعَةِ يُفِيدُ مَعْرِفَةَ كَوْنِهَا مَعَانِي مُجَرَّدَةً، مِنْ شَأْنِهَا، إِذَا عَقِلْتَ مَتْبُوعَةً و مُحِيطَةً، أَنْ تَقْبَلَ صُوراً شَتَّى، وَ تَقْتَرَنَ بِهَا، لِمُنَاسَبَةِ ذَاتِيَّةٍ بَيْنَهَا و بَيْنَ الصُّورِ الْقَابِلَةِ لَهَا و لآثارها و المُقْتَرَنَةِ بِهَا. وَ هَذِهِ الْمُنَاسَبَةُ هِيَ حُكْمُ الْأَصْلِيِّ الْجَامِعِ بَيْنَهَا و الْمُشْتَمَلِ عَلَيْهَا، وَ قَدْ سَبَقَتْ الْإِشَارَةُ إِلَيْهَا. وَ التَّعَقُّلُ و الشُّهُودُ الْأَوَّلُ الْجُمْلِيُّ لِلْحَقَائِقِ التَّابِعَةِ يُفِيدُ مَعْرِفَةَ كَوْنِهَا حَقَائِقَ مُجَرَّدَةً، لَا حُكْمَ لَهَا وَلَا اسْمَ وَلَا نَعْتَ أَيْضاً. لَكِنْ مِنْ شَأْنِهَا أَنَّهَا مَتَى ظَهَرَتْ فِي الْوُجُودِ الْعَيْنِيِّ، تَتَكَوَّنُ أَعْرَاضاً لِلْجَوَاهِرِ و الْحَقَائِقِ الْمُتَقَدِّمَةِ الْمَتْبُوعَةِ، وَ صُوراً و صِفَاتٍ و لَوَازِمَ وَ نَحْوَ ذَلِكَ.

(٣٩) وَ الصُّورَةُ عِبَارَةٌ عَمَّا لَا تَعَقَّلُ تِلْكَ الْحَقَائِقُ الْأَوَّلِيَّةُ [١٨، الف] وَ لَا تَظْهَرُ إِلَّا بِهَا. وَ هِيَ، أَعْنَى الصُّورَةِ، اسْمٌ مُشْتَرَكٌ يُطَلَّقُ عَلَى حَقِيقَةٍ كُلِّ شَيْءٍ، جَوْهراً كَمَا أَوْ عَرَضاً، أَوْ مَا كَانَ، وَ عَلَى نَفْسِ النَّوعِ و الشَّكْلِ و التَّخْطِيطِ أَيْضاً. حَتَّى يُقَالُ لَهَا بِإِثْمَانٍ

الاجتماع صورة، كصورة الصّف والمسكر، ويُقال «صورة» للنظام المُستَحَقَّق، كالشريعة. ومعقولية الصورة في نفسها حقيقة مُجردة كسائر الحقائق.

وإذا عرّفت هذا في الصور المشهودة على الأنحاء المعهودة، فاعرف مثله في المُسمّى مظهرًا إلهيًا، فإنّ التعريف الذي أشرت إليه يعمُّ كل ما لا تظهر الحقائق الغيبية من حيث هي غيب، إلا به.

(٤٠) وقد استبان لك من هذه القاعدة، إن تأملتها حقّ التأمل،: أن الظهور والاجتماع، والإيجاد والإظهار، والافتراق والتوقف، والمناسبة، والتقدم، والتأخر، والهيئّة، والجوهريّة والعرضيّة، والصوريّة، وكون الشيء مظهرًا أو ظاهرًا، أو متبوعًا أو تابعًا، ونحو ذلك، كلّها معانٍ مُجردة ونسب معقولة. وارتباط بعضها ببعض، وتأنقها بالوجود الواحد الذي ظهرت به لها. كما قلنا. يظهر للبعض على البعض تفاوت في الجيطة والتعلّق والحكم، والتقدم والتأخر، بحسب النسب المُسمّاة فعلاً وانفعالاً، وتأثيراً وتأثراً، وتابعيةً ومتبوعيّةً، وصفةً وموصوفيّةً، ولازميّةً وملزوميّةً، ونحو ذلك ممّا ذكر. ولكن وجود الجميع وبقاؤه إنّما يحصل بسريان الحكم الجمعيّ الأحدثيّ الوجوديّ الإلهيّ، المظهر لها والظاهر الحكم في حضرتها، بسرّ أمره [١٨، ب] وإرادته.

(٤١) وتعدّ هذا، فاعلم أنّ معرفة حقائق الأشياء، من حيث بساطتها وتجرّدها في الحضرة العلميّة الآتي حديثها متعذّر. وذلك لتعذّر إدراكنا شيئاً من حيث أحدّيتنا، إذ لا يخلو من أحكام الكثرة أصلاً؛ فإنّنا لا نعلم شيئاً من حيث حقائقنا المُجردة ولا من حيث وجودنا فحسب، بل من حيث اتّصاف أعياننا بالوجود وقيام الحياة بنا والعلم وارتفاع الموانع الحائلة بيننا وبين الشيء الذي نروم إدراكه، بحيث يكون مُستعدّاً لأن يدرك فهذا أقل ما يتوقّف معرفتنا عليه. وهذه جمعيّة كثيرة.

وحقائق الأشياء في مقام تجرّدها وحدانيّة بسيطة. والواحد والبسيط لا يدركه إلا واحدٌ وبسيطٌ، كما أوامث إليه، وعلى ما ستوضح سرّه عن قريب، إن شاء الله، فلم

نعلم من الأشياء إلا صفاتها وأعراضها، من حيث هي صفات ولوازمٌ لشيء ما، لا من حيث حقائقها المجردة؛ إذ لو أدركنا شيئاً من حيث حقيقته، لا باعتبار صفة له أو خاصية أو لازم أو عارض، لجاز إدراك مثله، فإن الحقائق، من حيث هي حقائق، مُتَمَثِّلَةٌ، وما جاز على أحد المثلين جاز على الآخر مثله. والمعرفة الإجمالية المُتَعَلِّقَةٌ بحقائق الأشياء لم تحصل إلا بعد تعقلها، من كونها مُتَمَيِّنَةٌ بما تعيَّنت به من الصفات أو الخواص أو اللوازم، كما عرفنا الصفة، من حيث تعيَّنها بمفهوم كونها صفةً لموصوف ما.

فأما كنه الحقائق من حيث تجرُّدها، فالعلمُ بها مُتَعَدِّزٌ، إلا من الوجه الخاص بارتفاع حُكْمِ النَّسَبِ والصفات الكونية التقييدية، [١٩، ألف] من العارف حال تحقُّقه بمقام «كُنْتُ سَمِعَةً وَبَصَرَةً»؛ وبالمرتبة التي فوقها، المُجاوِرة لها، المُختَصَّة بِقُرْبِ الفرائض، كما سنؤمىء إلى سرِّ ذلك إن شاء الله تعالى.

(٤٢) ولهذا السرُّ الذي نبهت على بعض أحكامه أسرارٌ غامضةٌ جداً يعسرُ تفهيمها و تفصيلها، أحدها حُكْمٌ تجلَّى الحقُّ السارى فى حقائق المُمكنات الذى أشار شيخنا الإمام الأكمل - رضى الله عنه - إلى خاصية من خواصه، تتعلق بما كنّا فيه، وذلك فى قصيدة إلهية يناجى فيها ربّه، يقول فى أثنائها، [من البسيط]:

وَلَسْتُ أَدْرِكُ مِنْ شَيْءٍ حَقِيقَتَهُ وَكَيْفَ أَدْرِكُهُ وَأَنْتُمْ فِيهِ

(٤٣) فلما وقف المؤهلون للتلقى من الجناب الإلهي المعتلى على مرتبة الأكران والوسائط، على هذه المقامات والمنازل، وتعدّوا بجذبات العناية الإلهية ما فيها من الحُجُبِ والمَعَاوِلِ، شهدوا فى أول أمرهم ببصائرهم: أن صورة العالم مثال لعالم المعانى والحقائق، فعلموا أن كل فردٍ من الأفراد صورة (مظهر) و مثال لحقيقة معنوية غيبية؛ وأن نسبة أعضاء الإنسان، الذى هو النسخة الجامعة، إلى قواه الباطنة، نسبة صور العالم إلى حقائقه الباطنة. والحكم كالحكم. فحالٌ بصر الإنسان بالنسبة

إلى المُبَصَّرَات كحال البصيرة بالنسبة إلى المعقولات المعنوية والمعلومات الغيبية. (٤٤) وكما عَجَزَ البَصْرُ عن إدراكِ المُبَصَّرَات الحَقيرة، مثل الذَّرَات والهَبَاءات ونحوهما، و عن المُبَصَّرَات العالِية، كَوَسَطِ قُرْصِ الشَّمْس عند كمال نُورِهِ، فَإِنَّهُ يَتَخَيَّلُ فِيهِ سَوَادًا، لِمَجْزِهِ عن إدراكِهِ - مع أَنَا نَعْلَمُ أَنَّ الوَسَطَ مَنبِعُ الأَنْوَارِ والأشْعَةِ - فَظَهَرَ أَنَّ تَعَلَّقَ الإِدْرَاكِ [١٩، ب] البَصْرِيِّ بِمَا فِي طَرَفِي الإِفْرَاطِ وَالتَّفْرِيطِ، مِنَ الخَفَاءِ التَّامِّ وَالتَّظْهُورِ التَّامِّ، مُتَعَدِّرًا، كَمَا هُوَ الأَمْرُ فِي النُّورِ المَحْضِ وَالتَّظْلِمَةِ المَحْضَةِ فِي كَوْنِهِمَا جِجَابِينَ؛ وَأَنَّ بِالمُتَوَسِّطِ بَيْنَهُمَا النَّاتِجَ مِنْهُمَا، وَهُوَ الصَّيَاءُ، تَحْصُلُ الفَائِدَةُ، كَمَا سَتَعْرِفُهُ إِنْ شَاءَ اللهُ تَعَالَى.

فكذلك العُقُولُ والبصائرُ إِنَّمَا تُدْرِكُ المَعْقُولَاتِ وَالمَعْلُومَاتِ المُتَوَسِّطَةَ فِي الجِقَارَةِ وَالعُلُوِّ، وَتَعَجُّزُ عَنِ المَعْقُولَاتِ الحَقيرة، مِثْلُ مَرَاتِبِ الأَمْزِجَةِ وَالتَّغْيِيرَاتِ الجُزْئِيَّةِ عَلَى التَّعْيِينِ وَالتَّنْصِيلِ، كَالنَّمَاءِ وَالدُّبُولِ فِي كُلِّ آيَةٍ، وَ عَنِ إدْرَاكِ الحَقَائِقِ العَالِيَةِ الفَاهِرَةِ أَيْضًا، مِثْلُ ذَاتِ الحَقِّ - جَلِّ جَلَالُهُ - وَ حَقَائِقِ أَسْمَائِهِ وَصِفَاتِهِ إِلَّا بِاللهِ، كَمَا ذَكَرْنَا. (٤٥) وَرَأَوْا أَيْضًا: أَنَّ مِنَ الأَشْيَاءِ مَا تَعَدَّرَ عَلَيْهِمُ إدْرَاكُهُ، لِلبَّعْدِ المُفْرِطِ، كحَرَكَةِ الحَيَوَانَ الصَّغِيرِ مِنَ المَسَافَةِ البَعِيدَةِ، وَ كحَرَكَةِ جِرمِ الشَّمْسِ وَالكَوَاكِبِ فِي كُلِّ آيَةٍ. وَ هَكَذَا الأَمْرُ فِي القُرْبِ المُفْرِطِ، فَإِنَّ الهَوَاءَ لِاتِّصَالِهِ بِالحَدَقَةِ يَتَعَدَّرُ إدْرَاكُهُ، وَ كَتَنَفَسِ الحَدَقَةِ، هَذَا فِي بَابِ المُبَصَّرَاتِ. وَ فِي بَابِ المَعْقُولَاتِ وَالبصائرِ، كَالنَّفْسِ الَّتِي هِيَ المُدْرِكَةُ مِنَ الإِنْسَانِ وَأَقْرَبِ الأَشْيَاءِ نِسْبَةً إِلَيْهِ، فَيُدْرِكُ الإِنْسَانُ غَيْرَهُ وَلا يُدْرِكُ نَفْسَهُ وَحَقِيقَتَهُ.

(٤٦) فَتَحَقَّقْ بِهَذَا الطَّرِيقِ أَيْضًا عَجْزُ البصائرِ وَالأَبْصَارِ عَنِ إدْرَاكِ الحَقَائِقِ الوجوديةِ الإِلَهِيَّةِ وَالكَوْنِيَّةِ وَما تَشْتَمَلُ عَلَيْهِ مِنَ المَعَانِي وَالأَسْرَارِ. فَظَهَرَ أَنَّ العِلْمَ الصَّحِيحَ لا يَحْصُلُ بِالكَسْبِ وَالتَّعَمُّلِ، وَلا تَسْتَقِلُّ القُوَى البَشَرِيَّةُ بِتَحْصِيلِهِ مَا لَمْ يَجِدِ الحَقَّ بِالفَيْضِ القُدْسِيِّ الغَيْبِيِّ وَالإِمْدَادِ بِالتَّجَلِّيِ النُّورِيِّ [٢٠، أ] العِلْمِيِّ الذَّاتِيِّ، مَنَحْنَاهُ اللهُ وَسَائِرَ الإِنْحَوَانِ ذَلِكَ عَلَى الوَجْهِ الأَكْمَلِ [وَسُلوِكِ سَبِيلِ الأُمَّمِ الأَعْدَنِ].

فصل <رابع>

فى تميم ما سبق ذكره فى التمهيد والتقريرات المتقدمة

و يتلوه ذكر المسائل التى قُدمت هذه المقدمات كالتوطئة لإيرادها والتمايس بيان حقائقها، بالبراهين التى يُعمول عليها، المستول منه الجواب عنها، نفع الله به. (٤٧) وبعده، فإن الحق - سبحانه - كما أظهر فى الوجود أشياء، وأخبر أيضاً على لسان الكُمَّل من صفوته بأمر عجزت عقول أولى الألباب عن معرفة أسرارها وفهم جليّة الأمر فيها، على ما هى عليه فى نفسها وعلى نحو ما يعلمها الحق، سبحانه.

فكذلك قد أبان أيضاً عن أمور استجلتها عقول الألباب وعرفت جليّة الأمر فيها بأول وهلة تارة، ويتأمل وتدبر أخرى.

فكان من جملة ما أبان وأخبر، مما استقلت العقول بإدراكه: أن للإيمان ثلاث مراتب: أولى ووسطى وعليا. وكذلك الأمر فى الهداية والتقوى والإحسان، الذى أخبرنا أنه كناية عن مقام الحضور والمعاينة الصحيحة. وهكذا فَعَل فى تعريف غير ما ذكرنا من الصفات.

(٤٨) فمن جملة التنبهات على ذلك فى كتابه العزيز، قوله: «ليس على الذين آمنوا و عملوا الصالحات جناح فيما طعموا إذا ما اتقوا و آمنوا و عملوا الصالحات، ثم اتقوا و آمنوا، ثم اتقوا و أحسنوا، والله يوجب المحسنين»، (المائدة، ٩٣). وقال فى موضع آخر: «وإلى لغفار لمن تاب و آمن و عمل صالحاً ثم اهتدى (طه)، (٨٢). ولا يتوب أحد و يقبل على جناب الحق و يتحلى بالأعمال الصالحة إلا بعد الاهتداء، [٢٠، ب]، فدل بما أخبر أن هذه الهداية ليست هى الأولى.

ومن هذا الباب قوله تعالى: «(وَمَنْ يُؤْمِن بِاللَّهِ يَهْدِ اللَّهُ قَلْبَهُ» (التغابن، ١). وقوله: «وَأَتَقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ» (البقرة، ٢٨٢). وقوله فى أهل الكهف: «إِنَّهُمْ فِتْنَةٌ آمَنُوا بِرَبِّهِمْ وَّزِدْنَاهُمْ هُدًى وَّرَبَطْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ» (الكهف، ١٤).

وهذه كلها مما تُدرِك العقول، بأيسر تأمل، صحتها، فإنَّ العُقُولَ تعرفُ أنَّ لكلِّ وصفٍ جميلٍ كمالاً أوَّل، وهو أَقْلُ حَظِّهِ مِنْهُ، وَرَتْبَةٌ ثَانِيَةٌ مُتَوَسِّطَةٌ، وَرَتْبَةٌ ثَالِثَةٌ هِيَ غَايَتُهُ الْكَلِمَةُ. وليس بعدَ الغايةِ إِلَّا دَرَجَاتٌ مُتَعَلِّقَةٌ فِي الْأَكْمَلِيَّةِ.

(٤٩) وكما جَعَلَ لما ذكرنا من الصِّفَاتِ، ممَّا ذكره الحقُّ - سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى - ثلاثَ مراتبٍ، تنبئها لنا على أَنَّ الأمر هو كذلك في جميع الصِّفَاتِ؛ فكذلك جَعَلَ للعلمِ الَّذِي هو أَشْرَفُ الصِّفَاتِ درجَاتٍ ثلاثاً في مرتبةِ كماله، بعضها أعلى وأتمُّ من البعض، سَمَّى إحداها عِلْمَ اليقين، والثَّانِيَةَ عَيْنَ اليقين، والثَّالِثَةَ حَقَّ اليقين؛ وَجَعَلَ لكلِّ مرتبةٍ من هذه الثلاثِ قوماً، تلك المرتبةُ غَايَتُهُمْ وَمُنْتَهَى تَرْقِيهِمْ فِي رُتَبِ الْعِلْمِ.

(٥٠) فجدد يزعم أن أعرب لسان حاله - أنه من أصحابِ الثُّفوسِ الشَّرِيفَةِ المُسْتَعِدَّةِ لِلتَّحْقِيقِ بِالْكَامالِ الْحَقِيقِيِّ لَا التَّسْبِيحِ، وَأَبَانَ عَنْ هِمَّةٍ عَالِيَةٍ تَنَابَسَبُ نَفْسَهُ الشَّرِيفَةَ: أَنْ يَطْلُبَ التَّرْقِيَّ فِي درجَاتِ أوصافِ الكمالِ، حَتَّى يَنْتَهِيَ إِلَى أعلى مراتبها، و سَيِّمًا فِي درجَاتِ الكمالِ الْعِلْمِيِّ الَّذِي نَيْطَطُ بِهِ السَّعَادَةُ بِاتِّفَاقٍ مِنَ الْعُقُولِ وَالشَّرَائِعِ عَلَى كُلِّ حَالٍ، سَيِّمًا الْعِلْمِ الْمُتَعَلِّقِ بِاللَّهِ، ثُمَّ بِأَشْرَفِ لَوَازِمِ ذَاتِهِ [٢١، ألف] و ما أشرنا إليه آنفاً. هذا إن سَلِمَ لَهُ ذَلِكَ وَكَانَ مُحِقًّا فِي زَعْمِهِ: أَنَّهُ بَلَغَ أَوَّلَ درجَاتِ الكمالِ الْعِلْمِيِّ أَنْ يَتَشَوَّفَ لِلانْتِقَالِ مِنْ دَرَجَةِ عِلْمِهِ الْيَقِينِيِّ إِلَى عَيْنِهِ، ثُمَّ إِلَى حَقِّهِ.

وكذلك يجبُ على الفائزِ بِمَقَامِ «عَيْنِ الْيَقِينِ» بعدَ تَعَدُّى دَرَجَةِ «عِلْمِ الْيَقِينِ» أَنْ يرومَ الْانْتِهَاءَ إِلَى «حَقِّ الْيَقِينِ»، الَّذِي مِنْ جُمْلَةِ أَحْكَامِهِ طَلَبُ الْجَمْعِ بَيْنَ مَا يُنْتَجُهُ الْبِرْهَانُ وَبَيْنَ مَا يُنْمِرُهُ الْعِيَانُ. وَهَذَا أَحَدُ الْمَوْجِبَاتِ لِإِنْفَازِ هَذَا الْإِبْرَامِ وَتَرْجِيحِ الْإِقْدَامِ عَلَيْهِ بعدَ الْإِحْجَامِ، رَجَاءً لِلْفَوْزِ بِهَذَا الْمَرَامِ. وَالسَّلَامُ.

<مبدأ الشروع في سرد المسائل الاثني عشر>

وبعد، فهذه بعض المسائل التي كان قديماً قد اعتاص على الداعي في بداية

تحصيله و شبابه كشف سزها و معرفة جلي امرها، ولم يحصل له من كلام أهل البحث و التحصيل فيها، إمّا لقصور إدراكه أو لتعارض أفاويلهم فيها ردّاً أو تفريراً، مع عدم براءة تلك الأفاويل من شين الشكوك و الاحتمالات، ما يشفى عيلاً أو يوضح إلى معرفة مضمون هذه المسائل سبيلاً.

فلما أيس من حصول المراد من أفاويل أهل البحث و التحصيل، و توجه إلى الحقّ بالتعريف و الافتقار على نحو ما استفاد من نصائح أولى الأيدي و الأبصار؛ اجتذ به الحقّ بعنايته إليه و عرفه، بعد التحقيق بمعرفته، كلّ ما قد كان اعتاض عليه إلى غير ذلك، بل ممّا لم يخطر ببال، بل يتحقّق بذوقه و شهوده، بعد تجاوز مرتبتي البحث و المقال.

فأحبّ بعد ذلك، كما قلنا، من حيث عدم افتناع الهمة بالمحصول، أن يستفيد من فضله - سبحانه - الذي هو للصفوة من عباده مبذول، اختار بحكم حالته البرهانية السؤال عن هذه الأمور من الجناب المولوي، الذي هو بأنواع صور الإفادة قيّم و جدير، عسى أن يعرف بما يقتضيه الرأي الصائب فيها، و يبينه على البراهين التي يعمول عليها و يستند الحكم و الاختيار إليها، عساه يجمع، كما سبقت الإشارة إليه، بين الطمانينتين البرهانية و العيانة و الدلائل العقلية و البرهانية، ففي ذلك مزيد و وضوح و كمال تحقّق رافع لأنواع الاشتباه.

وإنّ بذل مثل هذا ممن يقدّر عليه لمن أعظم معونة يكون في سبيل الله. وهو المستوّل - سبحانه - أن تجلي وراء الإرشاد المولوي ظلّم الشكوك الدوامس، و يجلو بمراشده هياكل الفضل و المكرمات الزوامس.

المسألة الأولى

﴿وجود الواجب عين ماهيته أم أمر زائد؟﴾

هل ثبت عندكم أنّ وجود واجب الوجود أمر زائد على حقيقته، أم وجوده عين ماهيته و أن ليست له حقيقة وراء الوجود؟ و ما البرهان الموضح تحقيق ذلك؟ فإنّ

جميع ما ذكر في تقرير كُـلِّ واحدٍ من الأمرين غير تامٍّ ولا متَّعٍ لللبيب؛ لأنه إن قيل: «إنَّ وجودَهُ عَيْنُ حَقِيقَتِهِ، اعتماداً ورضاً بما ذكره جماعةٌ في تقرير ذلك»، فلقائل أن يقول: «لا نَسَلُّمُ أَنْ وجودَ الحقِّ - سبحانه - عَيْنُ حَقِيقَتِهِ».

ويُبدَلُ على ذلك من وجوه:

منها: أنه من البين أن مفهوم الوجود، من حيث تعيينه في تعقلنا، مفهوم واحد. وهذا المفهوم، من حيث إنه هو، مع قطع النظر عن كُـلِّ ما سواه، إما أن يقتضي أن يكون عارضاً لماهية شيء من الماهيات، أو لا يقتضي ذلك، [٢١، ب] أو لا يقتضي أن يكون عارضاً واحداً من القسمين.

فإن كان الأول، وجب أن يكون كُـلُّ وجود عارضاً لماهية، أو له صلاحية ذلك، فوجود واجب الوجود يكون صفةً لحقيقته. وإن كان الثاني وجب: إما أن لا يكون شيء من الوجودات المتعقلة عارضاً لشيء من الماهيات، وإما أن لا تكون هذه الماهيات الممكنة موجودة، أو تكون موجودة، لكن وجودها نفس حقيقتها. وحينئذ لا يكون مفهوم الوجود مفهوماً واحداً، وقد فرضناه مفهوماً واحداً، هذا خُلف. وإن كان الثالث، فحينئذ لا يكون وجود واجب الوجود مُجرّداً عن الماهية إلا لسبب متفصل، فلا يكون وجود واجب الوجود لذاته، بل لغيره، هذا خُلف.

والوجه الآخر: أن كُـلَّ عاقل يجزم بأن لوجود الواجب تعيناً في تعقله، يستلزم ذلك التعيين والتعقل سلب أشياء شتى عنه وإثبات أمور شتى أيضاً له؛ هذا مع اتفاق جميع العقلاء بأن حقيقته مجهولة. فلو كان وجوده عين حقيقته لكان معلوم الحقيقة؛ فإن الاتفاق واقع بأنه لا جائز أن يقال بأنه معلوم الذات من وجه، مجهول من وجه آخر؛ لأنه يلزم من ذلك أن يتمتع فيه بجهتان مختلفتان. وهذا باطل، لثبوت أنه واحد من جميع الوجوه، ولا شك في أن اختلاف الجهات في الشيء يتنافى صرافة وحدته. وأيضاً فلو عُلِمَ على هذا الوجه لعلمت حقيقته. وهذا مُحال، لاتفاقهم على أن حقيقته مجهولة. فدل ما ذكرنا أن وجوده زائد على حقيقته.

والوجه الآخر: أن كونه مبدءاً لغيره إما أن يكون لأنه وجودٌ، أو لأنه وجودٌ مع سلب. والأوّل باطلٌ، وإلا لكان كُلُّ وجود كذلك. والثاني باطلٌ، [٢٢، ألف]، وإلا لكان السلبُ جزءاً من علّة الثبوت.

والوجه الآخر: أنهم قالوا: أفراد الطبيعة الواحدة يجب أن يكون حُكْمُها واحداً. ثم إنهم يتّوا على هذه المُقدّمة مسائل:

منها: إبطال القولِ بكون الخلاء مبدءاً مُجرّداً. فقالوا: طبيعة البعد طبيعةٌ واحدة. فإن كانت مُجرّدة، فليكن كذلك في الكلِّ، فالجسمُ بعد مُجرّد، هذا خُلف؛ وإن كانت ماديّة فليكن كذلك في الكلِّ. فالخلاء تمتنع أن يكون مبدءاً مُجرّداً. وأيضاً قالوا: لما ثبت في الأجسام التي تقبل الفصل أن جسميّتها محتاجة إلى المادّة، وجب في كُلِّ جسميّة أن تكون محتاجة إلى المادّة.

وإذا وَصَحَ هذا، فيقال: أما الوجود من حيث هو وجودٌ، فحقيقةٌ واحدة. فإن افتقرت إلى الماهية، فليكن كذلك في الكلِّ؛ وإن استغنت عن الماهية، فليكن كذلك في الكلِّ، هذا.

وقد يقال في الجواب: الوحدة والكثرة ونحوهما غير مُفترقة إلى المادّة، مع أن لها صلاحية أن ترتبط بالمادّة تارة، وتجرّد عنها أخرى، فتعقل مُجرّدة عنها. فمن الجائز أن يكون شأن الوجود كذلك، غير أنه على تقدير صحّة ذلك لا يتحصّل من جميع ذلك برهانٌ ولا أمرٌ يجزمُ بصحّته عاقلاً.

ومما يؤيّد ما ذكرنا ما اعترف به الشيخ الرئيس، خاتم الحكماء وخلاصة العقلاء. وهو ما كنّا اخترنا الإعراض عن ذكره، كما سبقت الإشارة إليه، ثم استدركنا الأمر هنا، لما رأينا من مسيس الحاجة إليه. فالمعنا بالتيسير مما ذكر، وذلك حيث قال:

«الذوقُ على حقائق الأشياء ليس في قدرة البشر؛ فإنّا لسنا نعرف من الأشياء [٢٢، ب] إلا خواصّها ولوازمها والأعراض، ولا نعرف الفصول المقومة لكلِّ واحد منها الدالّة على حقيقته، بل نعرف أنها أشياء لها

خواص وأعراض و لوازم. فلا نعرف حقيقة الأول تعالى، ولا العقل، ولا النفس، ولا الفلك، ولا النار، ولا الهواء، ولا الماء، ولا الأرض، ولا نعرف حقيقة الأعراض»^١.

ثم مثل ذلك بأمثلة واضحة، وقرّرها قصد تفريرها. ثم قال فيما يختص بحقيقة الحق التى جعلنا السؤال عنها محتدياً لبقيّة المسائل، فقال:

«نحن لا نعرف حقيقة الأول. إنما نعرف منه أنّه يجب له الوجود أو ما يجب له الوجود. وهذا هو لازم من لوازمه، لا حقيقته. و نعرف بواسطة هذا اللازم لوازم آخر، كالوحدانية و سائر الصفات. و حقيقته إن كان يمكن إدراكها هو الموجود بذاته، أى الذى له الوجود بذاته. لكن معنى قولنا: «الذى له الوجود لذاته»، إشارة إلى شىء لا نعرف حقيقته، وليس حقيقته نفس الوجود و لا ماهية من الماهيات؛ فإن الماهيات يكون لها الوجود خارجاً عن حقائقها. وهو فى ذاته جيلة الوجود، و هو إما أن يدخل الوجود فى تحديده دخول الجنس و الفصل فى تحديد البسائط، على حسب ما يفرصهما لها العقل، فيكون الوجود جزءاً من حده، لا من حقيقته، كما أنّ الجنس و الفصل أجزاء لحد و البسائط، لا لذواتها؛ وإما أن تكون له حقيقة فوق الوجود يكون الوجود من لوازمها»^٢.

ثم قرّر هذا المعنى أيضاً بطرز آخر، فقال:

«لا يمكن للإنسان أن يعرف حقيقة الشىء البتة، لأنّ مبدأ معرفته الأشياء هو الحسّ. [٢٣، ألف]، ثمّ يميّز بالعقل بين المتشابهات و المتباينات، و يعرف حينئذٍ بالعقل بعض لوازم الشىء و أفعاله و تأثيراته و خواصه. فيتدرج من ذلك إلى معرفته معرفةً مُجملةً غير مُحقّقة، و زمام لم يعرف من لوازمه إلا اليسير.

١. ابن سينا، التعليقات، ص ٣٤.

٢. ابن سينا، التعليقات، ص ٣٤.

فإن قيل: إنَّه عَرَفَ أَكْثَرَهَا، إِلَّا أَنَّهُ لَا يَلْزَمُ أَنْ يَعْرِفَ لَوَازِمَهَا كُلَّهَا. نقول: لو كان يعرف حقيقة الشيء ثمَّ ينحدِرُ من معرفة حقيقته إلى لوازمه وخواصه، لكان يجبُ أن يعرف لوازمه وخواصه أجمع، لكن معرفته بالعكس مما يجبُ أن يكون عليه^١.

ونحنُ نقول: إنَّ من مُقتضى الذوق الصحيح الذى حظيَ به أهل الحقِّ منه - سبحانه - كونُ مبدأ معرفتهم معرفة الحقِّ، لكن بالحقِّ، لا بقواهم وعقولهم. فإذا عرفوا الحقَّ بالحقِّ، عرفوا بعد ذلك نفوسهم بالحقِّ من حيثما عرفوه به، ثمَّ عرفوا ما شاء الحقُّ أن يُطَّلِعَ عَلَيْهِ دَفْعَةً أو بالتدرُّج. ولهذا يستحيلُ عندنا أن يعرف أحدٌ حقيقةَ شيء، ما لم يعرف الحقَّ.

والحقُّ فى كُلِّ مُتَعَيِّنٍ عقلاً أو ذهنياً أو جسماً غير مُتَعَيِّنٍ، ولا مُمَازِجٍ، ولا مُمَائِلٍ، ولا بعيد؛ إِلَّا من حيث امتياز حقيقته عن كُلِّ شيء بما ذكرنا وبأمور آخر معلومةٍ للمحققين على سبيل الحصر. وقد ذكرنا قبلُ هذا على سبيل التلويح فى التمهيد: أنَّ تعيَّن الحقِّ - سواءً قيل بأنَّ وجوده زائدٌ على حقيقته، أو أنَّ وجوده عينٌ حقيقته، فى تعقُّل كُلِّ عاقل - لا يمكنُ أن يكون مُطابِقاً لما هو الحقُّ عليه فى نفسه، ولا لتعيُّنه عند نفسه من حيث ما يمتاز عن سواه إن اقتضى علمه بنفسه ذلك التمييز.

فإذا لم يكن هذا النوعُ من التعقُّل مُطابِقاً لما هو الأمرُ عليه، [٢٣، ب]، فكُلُّ حُكْمٍ يترتَّب على هذا التعقُّل ويُضَاف إلى الحقِّ سلباً أو إثباتاً، إنَّما هو مُضَافٌ إلى هذا التعقُّل، والتعيُّن المُشَخَّص فى تصوُّر العاقل ليس ثابتاً للحقِّ من حيث علمه بنفسه، ولا مسلوباً عنه بدونِ هذا الاعتبار؛ إذ لا مُطابِقَةٌ، فلا علم ولا حُكْمَ يَصِحُّ على الحقِّ للعقل من هذا الوجه. فحينئذٍ، سواءً قيل بأنَّ وجود الحقِّ عينٌ حقيقته، أو قيل بأنَّ وجوده من لوازم حقيقته؛ لا يحصلُ من الأمرين تحقيقٌ، إذ لا يتمُّ تقريرُ كُلِّ واحد من الأمرين، فافهم.

المسألة الثانية

<الماهيات الممكنة مجعولة أو غير مجعولة؟>

هل الماهيات المُمكنة مجعولة أو غير مجعولة؟ وعلى كلا التقديرين، فهل هي، من حيث كونها ماهياتٍ فقط، أمورٌ وجوديةٌ، بمعنى أنّ لها ضرباً من الوجود، أو هي أمورٌ عدميةٌ؟

إن كانت «غير مجعولة»؛ فلا جائز أن تكون وجوديةً، لأنه يلزم من ذلك مساوئتها للواجب في وجوب الوجود الذاتي وفي صرافة الوحدة الذاتية، ولم تكن حينئذٍ ممكنةً؛ بل واجبةً، لخلوها عن صف الإمكان والفقر المُستلزم لاستفادة الوجود من الغير. وأيضاً فاتصافها بالوجود ثانياً، إن كان بنفس الوجود الأول، كان تحصيلاً للحاصل. وإن كان بوجودٍ ثانٍ مُغاير للوجود الأول، فذلك أيضاً باطل؛ لأن التقدير تقديرٌ أنّ المُمكنات ليس لها إلا وجودٌ واحدٌ يشترك فيه جميعها؛ فإن استكمال المُمكن إنمّا هو بالوجود المُستفاد من الواجب. وعلى تقدير صحة ما ذكر، يلزم انتقال جميع المُمكنات من حالة الوجوب إلى حالة الإمكان، ومن الغنى الذاتي الأزلّي إلى مقام الحدّان. ولا خفاء في أنّ البقاء، [٢٤، ألف] على الحالة الأولى أفضل، لأنها شأن الحقّ - سبحانه وتعالى - وبه يختصّ.

و يلزم من فرض صحة ما ذكر مفاسدٌ آخرٌ أيضاً غير ما ذكرنا، لا تخفى على المستبصرين. منها: أنّه إذا لم يكن الوجود واحداً مُشتركا، وقيل: إنّ لكلٍّ ممكنٍ وجودين مُختلفين بالحقيقة، لا بُدّ من بيان الفرق بين الوجودين وتعيين الفائدة الحاصلة من كلّ منهما.

ثمّ نقول: وإن قيل بأنّ الماهيات «مجعولة» وليست بأمور وجودية، لزم أن يكون الحقّ مُصدراً لمداماتٍ لا تنتهي، وأن يكون، سبحانه، علةٌ تميّز كلّ منها عن الآخر، و يكون حاصلاً أنه أمرٌ عدمياً في مثله؛ إذ من المُستحيل أن تكون هي، حال عدمها، علةٌ تميّز بعضها عن بعض؛ فإنه يلزم من ذلك تأثير المعدوم في المعدوم، وأن يكون

تميز بعضها عن بعض غير مجعول، بمعنى أنه ليس موجب التميز هو الحق، ولا هي، لأنها معدومة، فلا تكون مؤثرة. وإلا يلزم أن مالا وجوده له بوجه يكون متعدداً لا بمرجوب، فيكون التعدد الثابت وجوده من بعض الوجوه وصفاً لما لا وجود له بوجه. وهذا أيضاً محال.

وإن قيل: إنها مجعولة ووجودية، لزم ما أسلفنا، من أمر الوجودين المختلفين وبيان الفرق بينهما وتعيين الفائدة الحاصلة من كل واحد منهما. وليس ثمة أمر ثالث غير الحق والممكنات، ينسب إليه الأثر، فكيف الأمر؟

ثم نقول: والذي أفادته المعاينة المحققة والذوق الصحيح: هو أن الماهيات غير مجعولة، وأن لها صراً من الوجود، وهو من حيث اعتبار تعيينها، [٢٤ب]، في علم الحق أولاً وأبداً على وتيرة واحدة. لكن ذلك باعتبار تعلق العلم بها وتعلق تعدد التعلقات بحسب المعلومات تعلقاً وتعدداً أزلياً؛ لأن العلم إنما يتعلق في كل عالم بكل معلوم حسب ما هو المعلوم عليه في نفسه؛ إذ لا يصح أن يكون لعل ما أثر ما، من حيث إن ذلك علم وهذا معلوم.

فإن حكمه بثبوت الأثر، فمن وجه آخر؛ لأننا تعلم أن علم الحق في مقام أحديته عين ذاته، فلا تعدد هناك إلا باعتبار التعلقات. هذا مع أن الحق مؤثر بالذات، لكن لا باعتبار تعيين نسبة العلم متميزة عن الذات، متعلقة بمعلوم أو معلومات مختلفة الحقائق.

والحاصل عندنا من الوجود المستفاد من الحق المؤيد تعيين المعلومات المعدومة بالنسبة إلينا أموراً وجودية، لا بالنسبة إلى علم الموجد، بل عند أنفسها بما قيل كل منها باستعداد الكلّي الغير المجعول من مطلق الوجود الفاضل الواحد المتخصص والمتعدد بقابلياتها المختلفة لاستعداداتها المتفاوتة.

و تلك القابليات بتلك الاستعدادات الكلية هي مقتضى خصوصيات الماهيات، وهذه الخصوصيات لا تعلق بشيء خارج عنها؛ لأن الماهيات كما أسلفنا غير

مجمولة. وخصوصياتها تابعة لها في أنها غيرُ مجعولة، لأنها ذاتية لها. ومن جملة أحكام تلك الخصوصيات تقدّم بعض الممكنات في الوجود على بعض، ورحجائه عليه بأمر كثيرة، وقبوله للفيض، وظهوره به على وجه أنم من قبول البعض الآخر.

وبهذا يفسر قول الشيخ الرئيس: «إن تضاعف وجوه الإمكان [٢٥، ألف] وقوته بالنسبة إلى بعض الممكنات يقضى بتأخر وجوده وقبوله من الموجد، لا على وجه تام، وعدم تضاعف وجوه الإمكان لقلّة الوسائط وارتفاعها يقضى بعكس ذلك.» (ابن سينا، التعليقات، ص...).

وإذا ثبت هذا لزم أن يكون الترتيب المتعقل في الممكنات، تقدماً وتأخراً وشفراً وخساسةً، من جملة الأحوال اللازمة لتلك الخصوصيات من كونها غير مجعولة؛ فإن لكل ماهية خصوصية تمتاز بها، ولوازم وخواص أيضاً تتبعها في الظهور بالوجود، وإن كان لكل لازم منها ماهية، لكن اللوازم تابعة للماهيات المتبوعة.

ومن جملة ما يتضمنه هذا الأصل من الفوائد، إن سلم، تعريفه بأن علة ظهور الحقيقة المعقولة المعبر عنها بالزمان، وعلة ظهور الموجودات الزمانية. هذا هو الترتيب المنبئة عليه. وهذا القدر إنما أوردته «الداعي»، وإن لم يكن إدراكه به بطريق النظر، من أجل أنه غير بعيد ولا خارج بالكلية من طور العقول النظرية. ومع هذا فإن كان قد وضح للنظر السديد، فيما ذكر أمر آخر، فلينعموا بذكره وبرهانه [مفيدين ماجورين إن شاء الله تعالى].

المسألة الثالثة

«الوجود العام المشترك من جملة الممكنات <

المسمى بالوجود العام المشترك من كونه وجوداً فقط، هل هو من جملة الممكنات أم لا؟ فإن كان، فهل له حقيقة وراء كونه وجوداً؟ مع القول بأنه مشترك

بين جميع الممكنات. فنقول: فذلك الأمر المشترك إما أن نعتبره من حيث هو وجوداً، مع قطع النظر عن حقيقته؛ أو نعتبره [٢٥، ب] منضمّة إليه حقيقته. فإن اعتبرت ماهيته منضمّة مع وجوده في معنى الاشتراك، لزم حينئذ أن يكون بعض الممكنات من حيث ماهيته ووجوده أمراً مشتركاً بين جميع الممكنات؛ وإن لم تعتبر ماهيته منضمّة مع وجوده في معنى الاشتراك، على نحو ما قلنا، لزم أن يكون أوّل صادر عن الحقّ هو ذلك الوجود، لا العقل الأوّل. وإن لم تكن له حقيقة وراء كونه وجوداً، لزم التناقض؛ لأنّ التقدير تقديرٌ أنّ الماهيات غيرٌ معجولة.

وهذا الوجود العامّ إذا لم يكن له حقيقة وراء كونه وجوداً، لزم أن يكون نفس وجوده هو نفس ماهيته. فلم يكن إذن ممكناً، لأنّ الممكن هو المُتفكّر في استفادة وجوده إلى الواجب، وهذا غنّي في ثبوت وجوده له عن سواه، لكون وجوده نفس ماهيته، والماهيات غيرٌ معجولة. فالوجود العامّ على هذا التقدير غيرٌ معجول، فهو مستغن بذاته عن واجب الوجود، وقد فرض ممكناً. هذا خلّف.

وأيضاً يعسرُ تحقّق الفرقان بين وجود الحقّ والوجود العامّ؛ فإنّ المفهوم من حكم الإمكان، كما أحاط به العليم الشریف، هو تساوى قبول الممكن الظهور بالوجود واللاظهور وافتقاره إلى المرّجح.

وهذا المعنى على تقدير صحّة ما ذكر، لا يصدّق على الوجود العامّ؛ فإنّه ذاتي له، لكونه وجوداً بسيطاً وأنه غنّي في ثبوت وجوده له عن سواه، لأنّه وجودٌ غيرٌ معجول ولم يكن إذن ممكناً، بل واجباً. ويلزم أيضاً أنّه ثمة وجودٌ فائض من الحقّ، لأنّ هذا الوجود المذكور شأنه على هذا التقدير غيرٌ معجول؛ لما مرّ بيانه.

فمروضةً لغيره إن كان [٢٦، ألف] من مقتضى ذاته، لزم أن يكون هو الفاضل بذاته على الماهيات الممكنة على سبيل الاستقلال، فلم يثبت إذن مبدئية الحقّ ولا فياضيته وكونه واجب الوجود لكلّ موجود. وإن كان مقتضى حقيقة الوجود العامّ

العروض لغيره بشرط مؤثر غيره، وذلك الغير يكون الحق، لزم أن يكون الحاصل من تأثير الحق إقران الوجود العام بالماهيات، لا إفاضة ولا هيبة، لأنه لم يصدر منه شيء على هذا التقدير إلا الإقران، وأنه نسبة، لا أمر وجودي؛ فلم يفيض من الحق وجوداً أصلاً وقد فرض فيض الوجود منه، هذا خلف. وعلى هذا تنخرم القاعدة المقررة في هذا الباب، وفي هذا الأمر ما فيه، فكيف الأمر؟.

وأما على تقدير صحة قول من يدعى: «أن وجود الحق صفة لإينته، وأن له - سبحانه - حقيقة وراء وجوده الراجح يعسر الأمر أيضاً؛ لأنه يلزم حينئذ أن يكون الوجود العام أتم ساطة من الحق مع مضاهاة إيائه في الأمور والاعتبارات المذكورة، فيكون بينهما اشتراك من وجه وامتناز من آخر، وما به الاشتراك غير ما به الامتناز، فيلزم أن يتعقل في كل منهما تركيباً، وقد فرضا بسيطين، هذا خلف.

فإن قيل: إنه مع كونه لاحقيقة للوجود العام وراء كونه وجوداً، فإنه قابل من الحق فيضاً.

فنقول: هذا الفيض المقبول إن كان وجوداً، فقد قيل باستفادة ما هو حاصل له، إن كان عين الوجود الثاني هو الأول؛ وإن ثبتت المغايرة بين الوجود المقبول وبين الأمر المسمى بالوجود [٢٦، ب] العام، فقد حصل وجودان، أحدهما مجعول والآخر غير مجعول.

والمشترك بين جميع الممكنات: إما الوجود الأول أو الثاني أو الثاني أوهما معاً. إن كان الأول، فلا اعتبار للفيض الوجودي الثاني، ولا أثر له، ولزم ما قلنا، من أن ذلك يفضي بعدم صدور شيء من الحق وعدم حصول فيض أصلاً.

وإن كان الثاني، فلا اعتبار لتسمية الوجود العام قبل ذلك وجوداً عاماً مشتركاً، ولا صحة له، بل حكمه حكم باقي الماهيات الممكنة القابلة للفيض الوجودي من الحق. وإن توقف الإيجاد على الأمرين معاً، أعنى الفيض الوجودي والقابل الأول له المسمى بالوجود العام، لزم أن لا يكون المشترك بين الممكنات وجوداً واحداً، بل

هما موجودان. فيبطل القول بأن الوجود المشترك بين جميع الممكنات واحد. هذا خُلف.

و يلزم أيضاً أن يكون جزءه في اتصاف جميع الممكنات بالوجود، فلم يكن المؤجّد وُجداً؛ فإن ثبوت الصدور والقبض المضافين إلى الحق يتوقّف على هذا الأمر المُسمّى بالوجود العام، فلا يوجّد ماهيةً إلا ووجوده متوقّف عليهما. وهذا أيضاً باطل.

ثم نقول: هذا الوصف الثابت لهذا الوجود العام إما أن يصح له، لكونه ممكناً، أو لأمر آخر. لا جائز أن يصح له ذلك، لإمكانه، وإلا لا اشتركت الممكنات كلها في ذلك. وإن صح له ذلك، لا لإمكانه، بل لأمر آخر، فذلك الأمر الآخر إما أن يكون الحق أو سواه. فإن كان الحق ثبت إمكان هذا الوجود و فقره و كونه مجعولاً دون جميع الماهيات الممكنة وقد تقرر [٢٧، ألف] أن الماهيات غير مجعولة. هذا أيضاً على هذا التقدير باطل.

فإن قيل: إن ذلك الأمر لم يصح للوجود العام من الحق، ولم يثبت له أيضاً لإمكانه، بل ذلك من أمر ثالث.

فنقول: هذا أيضاً باطل، لأن ما سوى الحق ممكن. هذا مما لا نزاع فيه، لما يلزم من المفاسد متى أهمل ثبوت هذا الأصل، ولأنه ليس ثمة أمر ثالث ينسب إليه ذلك. وإن قيل: إن حكم الوجود العام حكم باقي الكلّيات، وإنه من حيث هو كذلك لا يكون له وجود في عينه، وصح أن الماهيات ليست بأمر وجودية ولا مجعولة، بل ظهرت بهذا الوجود العام، كما مر.

لزم أن يتحصّل من مجموع ما لا يقوم بنفسه ولا وجود له في عينه، أعنى الوجود العام والماهيات، ما يقوم بنفسه ويتحقّق وجوده وإدراكه في الأعيان، ويكون لكل واحد من الوجود والماهية تعيّن حقيقي في الخارج، فيكونان حينئذٍ وجوديين، لعدم تجدد أمر ثالث ينسب إليه الأثر غير نسبة الاجتماع، وقد قرّص بخلاف ذلك،

فكيف الأمر ؟ هذا.

وإن كان عندنا أشياء هي من هذا القبيل، كالهيلوى والصورة والكيفيات الأربعة الطبيعية التى هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والطبيعية المتعقلة الجامعة بينها كذلك؛ فإن كلاً منها ليس له وجود متعين في الخارج متحصلاً [في الخارج. وجميع الأجسام المدركة في الخارج متحصلة] من هذه المعانى المعقولة، كما سنشير إليه في مسألة على حدة.

المسألة الزابعة

الواحد لا يصدُر عنه إلا الواحد

هذه المسألة يتفرع عليها من، [٤٧، ب]، أمهات المسائل مسائل شتى. كمسألة العقول، وعلة ترتيبها، وعلة صدور الكثرة من العقل الأول المشهود له بالوحدة، و جعل الاعتبارات المفروضة فيه علة لصدور الكثرة منه أو جزءة علة. هذا مع وجوب اعترافهم بأن تلك الاعتبارات ليست بأمر وجودية. فإنهم لو لم يعترفوا بذلك، لزمهم الإقرار بصدور الكثرة من الحق، لأن الصادق منه، على هذا التقدير، العقل الأول، واعتباراته الثلاثة؛ أو إثبات أن تلك الاعتبارات، مع كونها ليست بأمر وجودية، يجب أن تكون علة لوجود الكثرة؛ وكل ذلك محال. هذا إلى غير ذلك عن المفسد التى يتضمنها هذا المدعى.

وكذلك القول في دعوى من يدعى انحصار العقول في عشرة، ووضوح ضعف دعواه، وما يرد عليه، من النقص بالفلك الثامن، واشتماله على الكثرة العظيمة، مع أنه أقرب الأفلاك نسبة إلى الأطلس وإلى الموجودات البسيطة.

وكذلك أيضاً تقرير شأن سلسلة الترتيب الإيجادى بالوسائط، ونفى تأثير الحق في الموجودات وإمدادها بالفيض الوجودى الذاتى دون وساطة العقل الأول. ومسألة تعلق علم الحق بالمعلومات، على الوجه الكلى من جهة اللوازم ولوازم اللوازم، ونفى تعلقه بالجزئيات، استبعاداً لعدم معرفة كيفية ارتباط الواحد بالكثير

على وجه غير قاض في وحدة الواحد، وقياساً منهم أيضاً الغائب على الشاهد. هذا مع أنه لا بُرهان لهم على شيء من ذلك. [٢٨، ألف].

وقد أمعن الداعي النظر في جميع ما ذكر في تقرير هذه المطالب، فلم يجده يقوم على ساق، مع أن هذه كلها من المطالب النقيصة جداً، التي يسيط الفوز بالسعادة بمعرفتها.

ونحن نقول لهم: إذ قد اعترفتم بأن الماهيات غير مجعولة وليست بأمر وجودية، والوجود المشترك بين جميع الماهيات واحد، مع التحقق بأن المسمى عاماً ليس بأمر زائد على ماهيات متصفة بوجود واحد يشترك فيه العقل وغيره؛ فلم لا يجوز أن يكون ذلك الأمر الواحد الصادر من الحق الواحد هو هذا الوجود العام المشترك، ويدخل فيه العقل الأول وغيره. وتكون الموجودات بأجمعها مرتبطة بالحق لا، بالسلسلة المذكورة. وتكون القنول وكل ما يسمي واسطة شرطاً يحصل الفعل الإيجادي عندها بالوجود الواحد الفاضل من الحق الذي هو القدر المشترك من بعض الوجوه. وهو الذي من حيث هو يثبت الارتباط بين الحق وما سواه؟

فالسائط شروط متممة لاستعدادات الماهية، فإن الماهيات لا يحد وأن يكون لها نوعان من الاستعداد: نوع سابق على الوجود المقبول من الموجد ونوع حاصل بالوجود من حيث لوازم كل فرد من أفراد الماهيات، وهي استعدادات وجودية مجعولة، بخلاف الاستعداد الأول الكلي الذي به قبلت الماهية الوجود من الموجد أولاً، فإنه غير مجعول. فالوسائط متعدت، يعني أنها توجب تعيين الاستعدادات الجزئية بواسطة الوجود. والحق هو المفيض. كما ذهبوا إليه في الأسباب السلفية، من أنها [٢٨، ب] تعدد، والفعل يفيض.

ويظهر إذ ذلك أن تعلق العلم الإلهي بالأشياء هو على النحو الكلي والتفصيلي معاً من جهة الوجود الواحد المشترك، لا من جهة العزل واللوازم، كما ذكر. ولا يلزم، حينئذ، ما توهموه، من الخلل وتوقف العلم بالجزئيات على الآلات؛

فإنه لا مستند لهم في نفى تعلق العلم بالجزئيات إلا مجرد الاستبعاد والقياس. وهو ضعيف وباطل، لأنهم معترفون بأن ذات الحق مباينة لجميع الذوات، وعلمة، كما مر، عين ذاته. فمعرفة تعلق علمه الذاتي بالمعلومات متعذر بالنظر والقياس.

والذي يُعطيه التحقُّقُ الدَّقِيقُ هو أنَّ الأشياءَ كُلَّها ترتبطُ به من حيثيتين مختلفتين، من حيث سلسلة الترتيب بالتفسير المذكور، ومن حيث رفع الوسائط أيضاً، إذ لا بُرْهانَ على انحصار المَدَدِ والأثر في سلسلة الترتيب.

فهذا الِيقُنُ بكمال الحقِّ وأنسبَ لتنزيهه، تعالى؛ فإنه لما وَصَحَ لأهل الاستبصار أنه لا يجرؤ أن يتعقَّلَ في جنابِ الحقِّ جهتان مُختلفتان، لوجوب الاعتراف بأنَّه واحدٌ من جميع الوجوه، وَجِبَ أن يكونَ ارتباطه بِكُلِّ شيءٍ من وجْه.

ولما كانت الكثرة من لوازم الإمكان و صفات الممكن؛ وَجِبَ أن يكونَ ارتباطُ الممكن بالحقِّ من جهتين مُختلفتين، وأن تكونَ العِلِّيَّةُ للكثرة من الوجه الواحد الإمكانى، وسيما في حقِّ كُلِّ ممكن يتضاعف فيه أحكامُ الإمكانِ وخواصُّ الوسائط. [وقد ثبت أيضاً؛ أنَّ في المُمكناتِ مَنْ يكونُ الغالبِ على حاله حُكْمُ الوحدةِ و صَعْفُ أحكامِ الإمكانِ. س حح س أ. ووجب أيضاً أن يكونَ لكلِّ مُمكنٍ [٢٩، ألف] نسبةٌ مُحقَّقةٌ إلى حقيقةِ الوحدةِ الإلهيةِ، تلك النسبةُ هي المُقتضيةُ لترجيحِ الحقِّ إِياءَهُ في الإيجادِ على غيره. و من حيثُ هي، يَصِحُّ ارتباطه بِمُوجِدِهِ من وجهٍ غيرِ الوجه الآخرِ بالكثرة والوسائط.

وقد ثبت أيضاً أنَّ في المُمكناتِ مَنْ يكونُ الغالبِ على حاله حُكْمُ الوحدةِ و صَعْفُ أحكامِ الإمكانِ، لقبوله، باستعداده الرّاجحِ على استعداد غيره، الوجودِ الفائضِ من الحقِّ قَبُولاً أتمَّ وأسبقَ من قبول الغير، وأن يكونَ الوَصْفُ الوجوديُّ والحُكْمُ الوجوبيُّ فيه أقوى، بحيثُ لا يَضَعُفُ ولا يُسْتَهْلَكُ ثورتهُ تحتِ أحكامِ الوسائطِ ووجوه إمكاناتها من كُلِّ وجه، كما هو حالُ الجُمهورِ. فيبقى فيه من حُكْمِ الاستعداد الكُلِّيِّ الغيرِ المعجولِ واستعداداته التفصيليةِ الوجوديةِ، ما يَتَأْتِي لَهُ بِذَلِكَ

قبولُ فيض من الحقِّ دونَ واسطة، كالأمر في شأن العقل الأول. وهذا حاصِلٌ لقوم من أهل الله، شهدناه وحقَّقناه، بحمد الله، من نفوسنا ومن غيرنا. وأهلُ الله يُسمُّونَ هذا الوجهَ بـ «الوجه الخاص»، وهم مُتفقون على ثبوته. وهو الواقعُ عندهم في حقِّ جميع الخلق، لكن الأكثرون لا يعرفونه ولا يشعرون به، والخاصَّةُ تعرفه وتدرك أثره، وحظُّها منه متوقِّفٌ مُتصلٌ.

وبذلك وردت الشرائعُ كُلُّها، ونطقت الكتبُ المُنزَّلةُ، وقع الاتفاقُ من جميع الأنبياء والكُمَّلِ من الأولياء في أن الأخذَ من الحقِّ تارةً يحصلُ ويردُّ بواسطة بعض الأرواح، وتارةً بدون واسطة أصلاً. ولا بُرهانَ على امتناعه، كما لا بُرهانَ لهم، على ما ذكره وذهبوا إليه في الأمور التي قدَّما ذكرها في باب العلم الإلهيِّ وصورة تعلقه بالمعلومات وفي غير ذلك، سوى القياس والاستبعاد [٢٩، ب] المُشار إليهما.

والعَجَبُ منهم الجزمُ بذلك دونَ بُرهانٍ مُحقَّق، مع اعترافهم بأنَّ حقيقةَ الحقِّ مجهولةٌ، وأنَّ علمه حَبِيٌّ ذاته، كما مرَّ، وأنه «ليس كمثلِ شيءٍ» (الشورى، ١١)، سيِّما ومن البين أن إسناده صفةٌ إلى موصوفٍ ما مسبوقةٌ بمعرفة حقيقة الصفة وحقيقة من تُنسبُ إليه.

وقد سبق بيانُ تعدُّ ذلك على البَسْر من حيثِ النظر العقليِّ المعهود. سيِّما وقد ثبت أنَّ علمَ البشر، من كونهم بشراً، علمٌ انفعاليٌّ. وتعيُّنه متوقِّفٌ على الكثرة، لأنَّ لا نعلمُ شيئاً، كما مرَّ، من حيثِ ماهيتيًّا فقط، ولا أيضاً من حيثِ اتِّصافها بالوجود المُستفاد، وإلا لكان كُلُّ موصوفٍ بالوجود موصوفاً بالعلم، وهم لا يقولونَ بذلك. بل لا بدُّ من قيام الحياة بالموجود. وذلك أيضاً غيرُ كافٍ، ما لم يقم به معنى يُسمَّى علماً. ولا بُدَّ أيضاً من شرطٍ آخر، وهو زوالُ الموانع الحائلة بينَ المُسمَّى عالماً وبينَ ما يقصدُ معرفته.

وعلمُ الحقِّ ليس كذلك. إنَّما هو علمٌ فعليٌّ وحدانيٌّ، لا حُكْمَ فيه لكثرة، ولا هو متوقِّفٌ على شيءٍ خارجٍ عن ذاته، من زوالٍ مانعٍ أو غيره. وحقيقته بالاتفاق

مجهولة. فمعرفة حقيقة علمه، من كونه علماً مُضافاً إلى عالم، أو من حيثُ تعقل أن علمه عين ذاته، و صورة تعلقه بالمعلومات، مُتعددة.

ولا طائل في الاستدلال على جنبه، سبحانه، بما أدركناه من نفوسنا وأحوالنا. هذا، مع أن معرفتنا بنفوسنا وكيفية حكمها فينا وإدراكها لما تُدرِّكه، صعب جدّاً، كالأمر فيما ذكرناه، من شأن الحق، سبحانه، فإننا لم نجد بُرهاناً تاماً يُفيدنا معرفة حقيقة نفوسنا، [٣٠، ألف]، و بقايتها وتجريدها عن المواد واستغنائها عن الارتباط بمادة ما. وكل ما ذكر في إثباتها وما يُضاف إليها، من بقاء وتجريد وعلم وسعادة وغير ذلك، غير مُقنع ولا مرضي عند المُستبصر الذي لا يقنع إلا بعين اليقين وحقه. رزقنا الله ذلك، على الوجه الأتم الأفضل، بالشهود الأجل والعلم الأكمل، أمين. والحمد لله رب العالمين...

مسألة كليات [خامسة] تتضمن عدة مسائل

<النفس الإنسانية، إثباتها وتجريدها وتديريها >

ما حقيقة النفس الإنسانية؟ وما البرهان الدال على إثباتها؟ فإن جميع ما ذكر في شأنها غير مُقنع لأولى الأبواب. وما البرهان على تجريدها ودوام بقائها واستغنائها بهذا القدر الحاصل لها من الاستكمال بهذه النشأة العنصرية في هذه الدار عن نشآت آخر بعد هذه؟ وما الذي يمكن إيضاحه وتقريره من كيفية تديريها لهذا الهيكل.

وهل يوجد برهان يدل على امتناع تديريها في الوقت الواحد للهاكل والصور المتعددة، أو يتأتى ذلك لبعض النفوس لكمال مُستفاد بالعلوم والأعمال في هذه النشأة، فترقى في مرتبة جزئيتها حتى تصير كلية. كما هو مذكور في شأن العقل الفعّال: أنه مع تجرده يُدبّر عالم الكون والفساد بمجموع صورته وكونه كلياً كالجنس بالنسبة إلى ما تحته من النفوس الجزئية والصور الميزاجية الطبيعية.

هذا، مع أنه بالنسبة إلى ما فوقه من العقول، كالنوع أو كالجُزء، بالنسبة إلى الجنس وإلى الكل؛ فإننا قد وجدنا غير واحد من أرباب النفوس الإنسانية قد علت مرتبة

نفسه، وترقى إلى أن صار، [٣٠، ب]، كما قلنا، بل ازداد ترقياً واتحاداً بما فوق
الفعال من العقول حتى جاوز جميعها، وتحققت ووصلته بالحق من الوجهين المُنْبَه
عليهما من قبل: الوجه المُخْتَصُّ بِسِلْسِلَةِ الترتيب والوسائط، والوجه الذي لا واسطة
من حيث هو بين كل شيء وبين موجوده. وقد سبق القول في ذلك والتقريب.

وهل ثبت عندكم: أن وجودها [إنما كان]. بعد المزاج وتعيينها بحسبه، أو كانت
موجودة ومتميزة قبل البدن. ثم على كلا التفسيرين: هل كانت عالمة بكل ما تستجليه
من المدة، وكذلك في جميع الحوادث المترتبة بالأزمنة.

ولا تجعل نسبة شيء منها إلى زمان يكون حاضراً لها. فلا تقول: هذا مضي، وهذا
ما حصل بعد، وهذا موجود الآن، بل يكون جميع ما في الأزمنة حاضراً
عندها متساوي النسبة إليها، مع علمهما ينسب البعض إلى البعض وتقدم
البعض على البعض.

ولما تقرر هذا عندهم وحكموا به ولم يسع هذا الحكم أوهاهم المتوغلين في
المكان والزمان، حكم بعضهم بكونها مكانية، ويشيرون إلى ما تستجليه
وتستحضره الآن من العلوم. لكنها قد كانت نسبتها بسبب التعلق بالبدن واستهلاك
قواها تحت سلطنة القوى المزاجية والآلات البدنية؛ أو كانت خالية عن كل علم
وصفة، ما عدا وجودها البسيط؛ أو كانت عالمة بالكليات، واستفادت الجزئيات
بواسطة القوى والآلات البدنية، وتذكرت الكليات، للنسيان العارض بسبب صحة
البدن وما لوحنافي ذلك.

وهل ارتباطها بالبدن ثابت من جهة أمر يكون قدراً مشتركاً؟ [٣١، ألف]، بينها
وبين البدن، ويتناسب كلاً منهما من وجه، أم لا؛ فإن البسيط التام البساطة مبائن
للمركب التام التركيب. فكيف يتأتى الارتباط بينهما دون توسط قدر مشترك؟ إذ من
البين أن تأثير كل مؤثر في كل مؤثر فيه، لا يصح بدون الارتباط. والارتباط لا يمكن
حصوله دون مناسبة. فما المناسبة الثابتة بين النفس البسيطة والمزاج المركب؟

و هذا السؤال مُتَعَمَّلٌ في شأن الحقِّ مع المُمكنات، مع وجوب الاعتراف بأنَّ حقيقتَهُ - سبحانه - مُبايَنَةٌ لجميع حقائق المُمكنات و مع بُرُوتِ ألهِ مؤرَّرٌ فيها، فكيف الأمر؟ وبأيِّ بُرهانٍ يثبت هذه الأمور؟

ثمَّ نقولُ: و بتقدير بُرُوتِ الارتباط المُشارِ إليه، بالبرهانِ النَّظريِّ، فهل ذلك ارتباطٌ وافقٌ علىٰ نَحْوِ يَتَأْتِي لِلنَّفْسِ الانبِطَاحُ عَنْهُ و عن غيره من العلائقِ بالكليَّةِ، انبِطَاحٌ استغناء، باستقلالِ حاصلِ سَبَبِ اسْتِكْمَالِ مُسْتَفَادٍ، فلا تبقى للنفسِ عَلاَقَةٌ مع صُورَةٍ ما، بِسَيْطَةٍ أو مُرَكَّبَةٍ، إذ لا بُدَّ من بقاءِ عَلاَقَةٍ ما مع غَلَبَةِ أَحكامِ صِفةِ الإِطْلَاقِ، كما أشارَ إليه الأنبياءُ و الكُمَّلُ من الأولياءِ قاطِبَةً.

وهل علىٰ تقدير إمكان ذلك - أعنى انبِطَاحِ النَّفْسِ عن التعلُّقِ بالبدنِ من كُُلِّ وجهٍ - يمكنُ حُصولُهُ عندكم لأحدٍ في هذه النشأة و هذه الدَّارِ، بحيثُ لا يبقى له تعلُّقٌ بهذا العالمِ، مع بقاءِ خاصيَّةِ تدبيرِ تلكِ النَّفْسِ لِهَيْكَلِها؟ أولا يحصلُ التَّجريدُ النَّامُ و انقطاعُ العَلاَقَةِ بينِ النَّفْسِ و البدنِ من كُُلِّ وجهٍ، إلَّا بالمُسمَىٰ موتاً؟

فإنَّا قد عاينا جماعةً من أهلِ التَّجريدِ و الانبِطَاحِ، و صحَّبتناهم [٣١، ب]، و شاركناهم، بحمدِ الله، فيما ذكرنا و في غير ذلك من أحوالهم، و وجدناهم مُتَّفِقِينَ: علىٰ أنَّ التَّجريدَ من كُُلِّ وجهٍ مُتَعَدِّدٌ، بِشَرطِ بقاءِ حَكَمِ التَّدْبِيرِ في حَقِّ كُُلِّ من يوصَفُ بالتَّدْبِيرِ، كانَ مَنْ كانَ، و بالنسبةِ إلىٰ كُُلِّ ما يَدبِرُهُ مُدبِّرٌ، كانَ ما كانَ؛ و أنَّه لا بُدَّ من ارتباطِ عَلاَقَةٍ ما و تعلُّقٍ معنىٍّ مُشتركٍ بينِ كُُلِّ مُتبايِنَتَيْنِ يوصَفانِ بالتأثيرِ و التَّأثيرِ، بذلك المعنى يتحقَّقُ الارتباطُ و يَتَأْتِي التَّدْبِيرُ و يثبتُ الأثرُ. فهو دائِرٌ معهُ وجوداً و عَدَمًا، يثبتُ بثبوته و ينتفى بِانْتِفائِهِ، و إن لم يشعر نفسُ المُدبِّرِ حالَتَهُ بِأَنَّها مُدبِرَةٌ، لأجلِ أنَّ التَّدْبِيرَ غيرُ مَقْصودٍ لها، كالأمرِ في التَّدْبِيرِ الطَّبِيعِيِّ، مع انمِزاجِ في كُُلِّ آنٍ. و هكذا النَّفْسُ الَّتِي هَذَا شأنُها في هَذِهِ الحَالَةِ غيرُ شاعِرةٍ بتعلُّقِها بالبدنِ و تدبيرِهِ. و ذلك إمَّا لاستغراقِها بالحقِّ، أو بما منه. و علىٰ الجُمْلَةِ، فالْمَقْصودُ هُوَ اسْتِجْلَاءُ ما يَقتضيه الحُكْمُ البرهانيُّ في ذلك، ليحصلَ الجَمْعُ بينِ ثَمَرَتِي الإدراكيْنِ، العِيائِي و البرهانيِّ،

إن شاء الله تعالى.

ثم نقول: وإذا قيل بثبوت وجودها وبساطتها وما سبق السؤال عنه في هذه المسألة الكلية، فما البرهان المثبت امتيازها بعد المفارقة عن غيرها من النفوس بالهيات المكتسبة بواسطة البدن، على ما ذكر؟

فإن لقائل أن يقول: لو صح ذلك في النفس الجزئية مع المزاج الجزئي الطبيعي، لجاز مثله في حق النفس الكلية ونفوس الأجرام العلوية بالنسبة إلى الطبيعة الكلية والعناصر وقوى الجسم الكلي، المثبتة، [٣٢، ألف]، في الصور العلوية وغيرها. فتكون الصور والقوى الطبيعية مؤثرة في النفوس التي هي عللة لوجودها ومؤثرة، فتتأثر العلويات من السلفيات و تكون النفوس البسيطة المجردة فاعلة وقابلة معاً.

بل قد يقال أيضاً: إن القول بصحة تأثير المزاج الجزئي في النفس الجزئية، التأثير الأبدئي، يؤذن بأنه لو لم يثبت مثل هذا في النفس الكلية مع مطلق الطبيعة والمزاج، لما تعدى ذلك في الأمزجة والنفوس؛ إذ من البين أن حكم الأصل يسرى في الفروع. بل قد يقال أيضاً: إنه من الجائز أن ينتهيء - من أعمال النفوس الجزئية بقواها المختصة بها ويقواها المؤدعة في آلتها المزاجية الناتجة عن القوى العلوية وتوجهات العقول والنفوس المتعجئة فيها والصادرة منها حال التعلق بالبدن؛ وكذلك من علومها وأخلاقها وصفاتها المنتشرة والمشاركة بين نفس الإنسان ومزاجه ومعتقداته التقليدية والظنية أيضاً - صور تيرة أو مظلمة تتلبس نفس العاقل وتظهر بها حيث شاء الحق من مقامات السقاء والسعادة؛ ويكون ذلك بحسب الغلبة الحاصلة في تلك الممازجة الواقعة بين قوى الإنسان النفسانية والطبيعية المزاجية، وأصول تلك القوى في العوالم العلوية، ومقام محييدها ومشرعها.

فإلى أي مقام من تلك العوالم، كانت المناسبة أقوى، حصل انجذاب تلك النفس

إليه واستقرت لديه. ويكون على هذا التقدير حلة امتياز النفس [٣٢، ب] بعد المفارقة صور تلك الأعمال المنشئة والعلوم. وما ذكر. فإنة إذا جاز أن تبقى من حكم ارتباط النفس بالبدن هيئات ثابتة توجب التميز، فلا يستنكر أن يقع على هذا الوجه. وكيف؟ ولا برهان على استحاله بل يترجح هذا على التميز بالهيئات فقط بما يستروح من الإخبارات الإلهية والنبوية المشيرة إلى هذا. سيما وقد ثبت صدق المخبرين بما أظهروا من الآيات والمعجزات الثابتة بالتواتر، وسيما نبينا - صلى الله عليه وسلم - الباقية معجزته الآن بين أيدي الناس، وهي القرآن القائم مقام البرهان في معرض الدعوى.

والفرق بين التميز بالهيئات فقط وبين ما ذكرنا، هو أن الصور الناشئة من الأعمال والصفات وما ذكرنا صور وجودية في عوالم موجودة، أرواؤها قوى توجهات نفوس العالمين لها عن علم واعتقاد، وبخاصية ما انعجن فيهم من القوى السماوية وتوجهات العقول والنفوس مما يطلب الرجوع إلى أصله تنميماً لدائرة وجوده وحكمه.

ومن هذا القبيل يستروح أن [علة] بقاء صور الحيوانات وغيرها وموجبه القوى الحاصلة من توجهات العقول والنفوس الفياضة حال التكوين. وهذا قران بين التميز بالهيئات فقط، لكونها تميزات معقولة تجمعها مرتبة النفس الكلية، وهذه ليست كذلك. ثم يقال: وقد تكون النفس يتنوع تلبيها بتلك الصور المناسبة المشار إليها بحسب علمها واعتقادها حال إنشائها لها، وبالتفصيل الذي وردت به [٣٣، ألف] الإخبارات الإلهية. وعلى الجملة، فالكلام في هذا بالنسبة إلى الاحتمالات يكثر تفصيلاً. ومن أطلع على جليلة الأمر، اقتصر عليه، غير أن المراد ما تلخص للرأى الشريف بطريق البرهان النظري في ذلك مما يعول المولى عليه ويركن إليه.

مسألة كلية، [سادسة] تتضمن عدة مسائل

من البين أن الأجسام متناهية القوة والقبول؛ وقد شهدت الفطرة بأن جميع

المُمكناتِ يجبُ أن يكونَ مُقتضى استعدادها الكُليَّة وإن كانت غيرَ مجعولة أنَّها لا تقبَلُ من مُطلقِ الفيضِ الرِّبانيِّ إلَّا حصَّةً مُقيَّدةً مُعيَّنة مُتناهية الحُكم.

وبذلك وردت أيضاً التعريفاتُ الإلهيَّةُ على ألسنة الرُّسُل، ثمَّ الكُمُل، خصوصاً في حقِّ أشرفِ المُمكناتِ وأولاهها قَبولاً للفيض. هذا مع تعريفهم إيَّاهُ بأنَّه أقربُ الموجوداتِ نسبةً من الحقِّ ووحده، وأنَّه الواسِطَةُ في وُصولِ الفيضِ والمُتدَدِ إلى جميعِ الكائناتِ من الوجهِ المُسمَّى بسلسلةِ الترتيب.

وإذا كانَ هو، مع شرفِهِ وجلالِهِ قدره، يُحكِّمُ على قَبوله وقُوته بالتناهي والفيءِ من بعضِ الوجوه، فكيفَ مَن دُوْنهُ؟ وما الظَّنُّ بالأجسامِ وقواها واستعداداتها وقبولها. وما الظَّنُّ أيضاً بالأمزجة الطبيعيَّة وقواها.

وبعدَ تقديمِ هذه المُقدِّمة فنقولُ: ما البرهانُ القاضى باستحالة انقراضِ النوعِ الإنسانى من هذا العالمِ بحادثٍ كُلِّى يطرأ فى العالمِ العلويِّ توجِّبُها خواصُّ بعضِ القويِّ والتشكُّلاتِ والاتِّصالاتِ المجهولة للبتُّرِ ممَّا لم يدركِ بالتجربة والرَّصدِ والقواعدِ الهندسيَّة؟

وما المانعُ أن يكونَ [٣٣، ب] المُوجِبُ لما ذكرنا، مُنضمَّماً إلى خواصِّ التشكُّلاتِ الفلكيَّةِ وخواصِّ الاتِّصالاتِ، أمراً آخرَ من الأمورِ الإلهيَّةِ يعلمه الحقُّ؛ وينقطع، أعنى النوعِ الإنسانى وكثيرٍ من موجوداتِ هذا العالمِ المُنصرى، مُدَّة؛ ثمَّ يعودُ هذا التكوينُ فى هذا العالمِ، إمَّا على هذا الوجهِ أو مثله، أو على نَمَطٍ آخر؟

بل نقولُ: وما البرهانُ على عدمِ تناهى القويِّ الفلكيَّةِ أيضاً وكونها لا تقبَلُ التَّنْزِيْرَ والفسادَ والتبديلَ؟ فإنَّما لم نجد - فى كُلِّ ما ذكره فى إثباتِ بقاءِ الأفلاكِ ودوامِ آثارها على هذا الوجهِ وخلوها عن خواصِّ الطبيعةِ ودوامِ قبولِ عالمِ الكونِ والفسادِ تلكِ الآثارَ على هذا النحوِ المدركِ أو مثله من الأوضاعِ والتكويناتِ - برهاناً تامَّاً يُلْجِجُ به صَدْرُ مُستبصرٍ لا يرضى بالأقوالِ والتقريراتِ الإقناعيَّةِ، بل استيعاداتِ محضَّةِ واستحساناتِ تركنُ إليها الأفكارِ، مُتعلِّقها تعظيمِ العالمِ العلويِّ والأجسامِ البسيطةِ، فى زعمهم، لا غير.

وأيضاً، فما ذكروه - في أن سبب فناء المركبات التركيب، وأن البسائط لا تقبل الفناء - ضعيف؛ فإن المركبات إنما وجدت عن البسائط، بل هي مجموع أمور بسيطة. فلو لم نقر تلك لم يفر المركب. والمتجدد ليس إلا الهيئة الاجتماعية والتركيبية، ولا يخلو الاجتماع والتركيب من أن يكونا من جملة أجزاء المركب والمجتمع أو يكونا نسبتين. فإن كانا من جملة أجزاء المركب والمجتمع، فحكمهما حكم تلك البسائط المجتمعة، وقد تقدم القول فيها. وإن كانا نسبتين فالتسبب لا تحقق لها في أنفسها إلا بشرط وجود [٣٤، ألف] المنسوب والمنسوب إليه، فكيف تكون علة للبقاء والدوام.

ثم نقول: وبأي برهان يثبت عندنا خلو الأجسام الفلكية عن أحكام الطبيعة وخواصها؟ سيما، والتعريفات الإلهية على السنة الرُّسُل والكَمَل قد وردت وصرحت بأن الأجسام طبيعية، وأن حكم بعضها كعض من حيث الذات مع تغير حادث في الصفات ووافقهم على ذلك جماعة من أكابر الحكماء الأوائل، ووقفنا على ذلك في مصنفاتهم، وكل ذلك على العلم الكريم غير خاف.

وأشار إلى ذلك أيضاً، نقلاً وتقريراً، صاحب رسائل إخوان الصفاء، وأخبر: «أن مرتبة الطبيعة دون مرتبة النفس الكلية وفوق الهيولى والصورة» وفسر بليناش وغيره الطبيعة، فقالوا: «إنها عبارة عن حقيقة جامعة بالذات بين الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة، وأن كل واحد من الأربعة غير الآخر، والطبيعة لا تغاير واحداً من الأربعة».

وعلى الجملة فالأمر من حيث الأطلاع المحقق في كل ذلك معلوم متبين، والمذاهب النظرية والنتائج الفكرية كثيرة شديدة الاختلاف.

والمقصود من هذا الإبرام والإلماع استجلاء ما اتضح للرأي المولوي السديد بطريق [البرهان]، أو ترجح عنده من أقاويل السابقين، لإحاطة علمه الشريف بما ذكره في هذه الأمور في الكتب الغربية المستورة والمستفيضة المشهورة، رجاء الفوز بالجمع بين الطمانينتين العيانية والبرهانية، كما سبقت الإشارة إليه. والله،

سُبْحَانَهُ، [٣٤، ب] يَكْتَسِفُ بِحَسَنِ بَيَانِ الْمَوْلَى وَإِفَادَتِهِ الْمُعْضِلَاتِ، وَيُنَسَّرُ حَلَّ الْمُسْكِلاتِ.

مسألة [سابعة]

الإنسان في هذه النشأة والدار يتعدّر عليه التجريد التام المفسّر بانقطاع تعلّق النفس المدبّرة للبدن عن البدن، إذ لو انقطعت العلاقة بالكليّة، لكان الموت؛ فإنّ الموت ليس غير ما ذكرنا. وإذا تعدّر انقطاع علاقة النفس عن تدبير البدن حال الحياة، فلا تخلو النفس عن أحكام المزاج الطبيعيّ المدبّر فيما تُدرِكُه من الآلام واللذات، فلا تخلّص عن شوت الطبيعة وحكمها. فمن أين لها أن ثمة آلاماً ولذاتٍ روحانيّة صرْفة خالية عن أحكام الطبيعة؟، وبأيّ برهان يثبت ذلك؟ وما المستند فيه؟. وهكذا اللدّة والابتهاج المنسوبان إلى الحقّ، سُبْحَانَهُ وتعالى؟.

ولا يقال: إنا نجد لأنفسنا تلذّداً يادراك العلوم والمراتب السنيّة المستلزمة للحكم والجاه، وليس ذلك من قبيل الملهذوات الطبيعيّة المعهودة.

فإنّا نقول: من الجائز أن تكون اللذات الطبيعيّة صنفين: صنف كثيف وصنف لطيف؛ فالكثيف هو المعهود أحواله من الملهذوات. الحسيّة بالحواس، كالمأكل والمشروب وغيرهما. وتويع آخره، هو مُدرِكٌ للنفس من حيث القوى الباطنة، كالذهن والخيال. والتعلّقات النفسانيّة الحاصلة حال التلبّس بالتدبير، والقوى والإدراكات الإنسانية لا تعرّى بالكليّة عن أحكام الطبيعة. ومن ادعى أنّ ثمة، وراء ما ذكّر، آلاماً ولذاتٍ روحانيّة، لا حكم للطبيعة فيها، فعليه البرهان.

مسألة [ثامنة]

ما حقيقة الفيض الصادر من الحقّ؟ وما المتعلّق [٣٥، ألف] للفقلاء من معرفته وكيفية صدورهِ إلى القوابل؟ لا جائز أن يكون من قبيل المُمكنات، ولا جائز أن يكون الحقّ، وليس ههنا أمر ثالث لا يكون الحقّ ولا غيره. فكيف الأمر؟ وما المتعلّق من معنى الإيجاد أولاً، ثمّ الإمداد ثانياً؟

وبأي برهان يثبت ذلك و يتضح.

[مسألة تاسعة]

و من المسائل المفردة التي لم ينتظم على إثباتها وفيها برهان، مسألة تتسلسل على موجودة غير مُنتهية إلى غاية.

مسألة <عاشرة>

النسب التي بين الموجودات غير متناهية عندنا، (٣٥ب) ويجب أن تكون بالنسبة إلى علم الحق متناهية، لما يلزم من المفاسد، ان لو لم تكن كذلك، ولما أسلفناه أيضاً في إثبات علم الحق بالجزئيات، ولما أسلفناه أيضاً في إثبات علم الحق بالجزئيات، و ضعف حجج المنكرين لذلك قياساً واستبعاداً. وأيضاً فالافتاق واقع على أن ما دخل [له] في الوجود فإنه مُتناو، والنسب ناشئة من الموجودات، فكيف ينشأ من المتناهي ما لا يتناهي.

وكذلك يقال في الأمزجة المتولدة من العناصر. ومثل ذلك وأعلى منه التشكلات والأوضاع الفلكية من الاتصالات والكيفيات وغير ذلك، كالخواص والآثار ونتائجها، فكيف الأمر؟

مسألة <حادية عشرة>

الجوهر لا يبطل ببطلان كيفية من كفياته؟ والحرارة لو بطلت من النار، لبطلت النار.

مسألة [ثانية عشرة]

الهيولى المجردة لا تقبل القسمة عقلاً، وهكذا الصورة؟ فكيف بحلول الصورة في الهيولى صارتا جسماً وقبلاً القسمة؟ ولم يتجدد أمر ثالث غير الاجتماع؟ وأنه نسبة لا تحقق لها بنفسها، بل بالتبعية لما له وجود مُحقق، كما سبقت الإشارة إليه في الأسئلة والأجوبة. تمت الأسئلة بعون الله وحسن توفيقه.

[٢] أجوبة نصيرالدين الطوسي عن مسائل صدرالدين القنوي

﴿ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ﴾

<مقدمة >

الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي نَصَبَ فِي كُلِّ زَمَانٍ هَادِيًا لِلخَلْقِ إِلَى الطَّرِيقِ الْقَوِيمِ وَمُرْشِدًا لَهُمْ إِلَى الصِّرَاطِ الْمُسْتَقِيمِ، وَأَيَّدَهُ بِتَأْيِيدِهِ حَتَّى يَجْمَعَ بَيْنَ قُضِيئَتِي الْعِلْمِ وَالْعَمَلِ، وَبَلَغَ مَقَاصِدَ أَهْلِ الْكَمَالِ بِقُوَّتِي الْكَشْفِ وَالنَّظَرِ، وَصَارَ مُبَيِّنًا لِأَحْكَامِ الشَّرِيعَةِ وَمُشِيرًا إِلَى أَسْرَارِ أَهْلِ الْحَقِيقَةِ، سَالِكًا سَبِيلَ الْخَيْرَاتِ، وَاصِلًا إِلَى أَقْصَى مَقَاصِدِ أَهْلِ السَّعَادَاتِ، نَائِبًا فِي الْعَالَمِ لِنَبِيِّهِ الْمُصْطَفَى، وَحَبِيبِهِ الْمُجْتَبَى، مُحَمَّدٍ، خَيْرِ الْخَلْقِ، الدَّاعِي إِلَى أَشْرَفِ الطَّرِيقَةِ، صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ وَأَصْحَابِهِ وَاتَّبَاعِهِ.

كَمَا نَصَبَ فِي زَمَانِنَا هَذَا، الْمَوْلَى الْمُعْظَمَ وَالْإِمَامَ الْأَعْظَمَ، قُطْبَ الْأَوْلِيَاءِ وَخَلِيقَةَ الْأَنْبِيَاءِ، الدَّاعِي إِلَى الْحَقِّ، الْهَادِي لِلخَلْقِ، صَدْرَ الْمِلَّةِ وَالذِّينِ، مَجْدَ الْإِسْلَامِ وَالْمُسْلِمِينَ، مُحَمَّدَ بْنَ إِسْحَاقَ -أَدَامَ اللَّهُ أَيَّامَهُ، وَأَنْجَحَ مَرَامَهُ، وَأَسْبَغَ عَلَيْهِ إِنْعَامَهُ، فِي دُنْيَا وَأُخْرَاهُ وَمُنْقَلَبِهِ وَمُتَوَاهِهِ- إِنَّهُ مُفِيضُ الْخَيْرَاتِ، وَمُنزِلُ الْبَرَكَاتِ، وَمُجِيبُ الدَّعَوَاتِ. وَبَعْدُ، فَقَدْ وَصَلَ مِنْ جَنَابِهِ الْعَالِي، الَّذِي يَجِدُّ أَهْلَ الْعِلْمِ وَالذُّوقِ جَمِيعًا مَطَالِبَهُمْ لَدَيْهِ، إِلَى أَحْوَجِ خَلْقِ اللَّهِ، سُبْحَانَهُ، إِلَيْهِ، مُحَمَّدَ بْنَ مُحَمَّدِ الطُّوسِيِّ، كِتَابَ جَامِعٍ لِلإِشَارَاتِ الرُّوحَانِيَّةِ إِلَى الْأَسْرَارِ الزُّمَانِيَّةِ، مُتَضَمَّنًا لِلطَّائِفِ الْحَكْمِيَّةِ وَالنُّكْتِ الْعِلْمِيَّةِ، مُرْشِدًا إِلَى الْمَعَانِي الْغَيْبِيَّةِ وَالخَطَرَاتِ الذُّوقِيَّةِ. فَاسْتَفَادَ مِنْهُ بِقَدْرِ [٣٦، ب] اسْتِعْدَادِهِ، وَجَعَلَهُ عُدَّةً لِمَا يَحْتَاجُ إِلَيْهِ فِي مَعَادِهِ، وَامْتَثَلَ أَمْرَهُ النَّافِذَ وَمَرْسُومَتَهُ الْمُطَاعَ، فِي إِبْرَادِ مَا وَقَفَ عَلَيْهِ وَوَصَلَ إِلَيْهِ، مِمَّا قِيلَ فِي الْمَسَائِلِ الَّتِي خَلَّهَا لَا يُسْتَطَاعُ، وَإِنْ كَانَ قَاصِرًا فَهَيْئَةً عَنِ إِدْرَاكِ مَا يَبْتَغِي، مُقَصِّرًا عَنِ آدَاءِ حَقِّهِ عَلَى الرَّجْحِ الَّذِي يَنْبَغِي.

وَبَعَثَ مَا سَنَحَ لَهُ إِلَى مَابِهِ الشَّرِيفِ وَجَنَابِهِ الْمُثْنِيفِ، لِيَتَشَرَّفَ بِنَظَرِهِ الصَّائِبِ وَيُعْرَضَ عَلَيَّ رَأْيَهُ الثَّاقِبِ. فَإِنْ وَقَعَ مَوْقِعَ الْارْتِضَاءِ اسْتَسَعَدَ بِذَلِكَ خَادِمَ الدَّعَاءِ، وَالْأَلَّ

فَعُدْرَةُ مُسْتَفْنٍ عَنِ الْإِبْرَادِ وَالْإِصْدَارِ، وَقُصُورُ فَهْمِهِ غَيْرٌ مُمْكِنٌ أَنْ يَتَدَارَكَ بِالْإِعْتِدَارِ.
فَأَقُولُ: أَمَّا صَدْرُ الْكِتَابِ فَمَشْتَمَلٌ عَلَى فَوَائِدَ مِنْ كُلِّ فَرْقٍ لَا يُحْصَى، وَمَسَائِلَ مِنْ
كُلِّ جَنْسٍ الْغَايَةِ الْفُصْيَا. وَلَيْتَ التَّوْفِيقَ يُسَاعِدُنِي فِي الْوُصُولِ إِلَى مَعْرِفَتِهَا، وَالتَّقْدِيرَ
يُعْطِي اسْتِعْدَاداً لِفَهْمِ حَقِيقَتِهَا.

وَإِذَا كَانَ ذَلِكَ أَجَلٌ وَأَعْلَى مِنْ أَنْ يُسْتَعْلَلَ بِبَيَانِهَا، أَوْ يُحْتَاجَ فِي كُلِّ قَضِيَّةٍ إِلَى إِبْرَادِ
بُرْهَانِهَا، أَوْ يُورَدَ مَقَالَةٌ فِي تَحْسِينِهَا، أَوْ تُرْتَبَ قُصُورٌ فِي تَرْبِيئِهَا؛ فَجَعَلْتُهَا ذَرِيعَةً
لِمَطَالِبِي الْحَقِيقِيَّةِ وَوَسِيلَةً إِلَى مَارَبِي الْيَقِينِيَّةِ، وَشَرَعْتُ فِي إِبْرَادِ مَا يَتَعَلَّقُ بِالمَسَائِلِ
المُشْتَمَلَةِ عَلَى الْأَسْئَلَةِ، وَالفَوَائِدِ الْمُتَعَلِّقَةِ بِتِلْكَ الزُّجُوهِ المُشْكَلَةِ، انْفِياداً لِأَمْرِهِ
وَإِمْتِنَالاً لِحُكْمِهِ. فَأَقُولُ، وَبِاللَّهِ التَّوْفِيقَ، وَإِلَيْهِ انْتِهَاءُ الطَّرِيقِ.

<جواب المسألة الأولى >

قوله - إدام الله أيامه - «هل ثبت عندكم أنَّ وجودَ واجب الوجود أمرٌ زائدٌ على
حقيقته - إلى أن قال: - فيكون واجب الوجود لذاته [٣٧، ألف] واجب الوجود لغيره.
هذا خُلقٌ».

أقول: أَمَّا الْبُرْهَانُ الْمَوْضُوحُ تَحْقِيقُ كَوْنِ وَجُودِهِ عَيْنَ مَا هَيْئَتِهِ، وَأَنْ لَيْسَتْ لَهُ حَقِيقَةٌ
وَرَاءَ الْوُجُودِ، فَهُوَ أَنَّهُ لَوْ كَانَ لَهُ وَجُودٌ وَمَاهِيَّةٌ، لَكَانَ مَبْدَأُ الْكُلِّ اثْنَيْنِ، وَكُلُّ اثْنَيْنِ
مُحْتَاجٌ إِلَى وَاحِدٍ هُوَ مَبْدَأُ الْاِثْنَيْنِ، وَالمَحْتَاجُ إِلَى مَبْدَأٍ لَا يَكُونُ مَبْدَأً لِلْكُلِّ.
فَإِنْ قِيلَ: المَاهِيَّةُ مَوْصُوفَةٌ وَالْوُجُودُ صِفَةٌ لَهَا، وَالمَوْصُوفُ مُتَقَدِّمٌ عَلَى الصِّفَةِ الْفَائِمَةِ
بِهَا، فَالمَبْدَأُ الْأَوَّلُ وَاحِدٌ وَهُوَ المَاهِيَّةُ. قِيلَ: المَاهِيَّةُ عَلَى تَقْدِيرِ تَقَدُّمِهَا عَلَى الْوُجُودِ لَا
تَكُونُ مَوْجُودَةً وَلَا مَعْدُومَةً، فَإِذَا كَانَ يَكُونُ مَبْدَأُ المَوْجُودَاتِ غَيْرَ مَوْجُودٍ، وَهَذَا مُحَالٌ.
وَأَمَّا قَوْلُهُ: «وَمِنْ الْبَيِّنِ أَنَّ مَفْهُومَ الْوُجُودِ مِنْ حَيْثُ تَعَيَّنَ فِي تَعْقُّلِنَا مَفْهُومٌ وَاحِدٌ،
وَهَذَا الْمَفْهُومُ مِنْ حَيْثُ إِنَّهُ هُوَ، إِمَّا أَنْ يَقْتَضِيَ أَنْ يَكُونَ عَارِضاً لِمَاهِيَّةِ شَيْءٍ، أَوْ لَا
يَقْتَضِي ذَلِكَ، أَوْ لَا يَقْتَضِي وَاحِداً مِنَ الْقِسْمَيْنِ».

أقول: فِجوابِهِ: إِنَّ الْأَلْفَاظَ الَّتِي لَهَا مَفْهُومٌ وَاحِدٌ مَقُولٌ عَلَى كَثِيرِينَ تَنْقَسِمُ إِلَى قِسْمَيْنِ:

أحدُهُما: أن يكونَ ذلكَ المفهومُ في أحاد تلكَ الكثيرين بالسواء، وهو كالإنسان في زيد وعمرو، والفرس في هذا الفرس وذاك الفرس. وتُسَمَّى تلكَ الألفاظُ مُتواطئةً، ويكونُ حُكْمُها فيما تقتضى تلكَ المفهوماتِ حُكْماً واحداً، كما ذكره. واليَسْمُ الآخَرُ: أن يكونَ ذلكَ المفهومُ في تلكَ الكثرة لأعلى السواء، بل إما أن يكونَ في بعضها أقدم، أو أولي، أو أشد، أو أكثر. وهو كالأبيض على الثلج والعاج، والموجود على الجوهر والعرض.

وفي هذا القسم [٣٧، ب] لا يجبُ أن تكونَ مُقتضياتُ تلكَ المفهوماتِ واحدةً، بل ربّما تختلفُ. مثل اسم الضوء الواقع على ضوء الشمس، وضوء القمر وضوء النار، وضوء الشمس يقتضى زوال العشي دون سائر الأضواء؛ ومثل اسم العلم الذي يكونُ بعض ما يقع عليه مفهومه بديهياً وبعضه مكتسباً، وبعضه فعلياً يوجبُ وجودَ معلومه وبعضه انفعالياً لا يوجبُ ذلك.

والوجودُ من هذا القبيل، فإنه يكونُ في الواجب قائماً بذاته من غير عروضه لماهيته، وفي غير الواجب يكونُ عارضاً لماهيته. ثم العارضُ للماهية يقتضى في الجسم والمادة أن لا تكونَ تلكَ الماهية قائمةً بغيرها، وفي الصورة والعارض يقتضى قيامهما بمحل.

وكما أنه ليس لقائل أن يقول: «لو كان الضوء والعلم مُقتضيين لزوال العشي ولو وجد المعلوم، لكان كلُّ ضوءٍ وعلم كذلك»؛ كذلك ليس له أن يقول: «لو كان الوجودُ مُقتضياً لكونه غيرَ عارض لماهيته، لكان كلُّ وجودٍ كذلك».

فإذن، ثبت أن من الوجود ما يقتضى أن لا يكونَ عارضاً لماهيته، ومنه ما يقتضى أن يكونَ عارضاً، وبطلت القسمةُ إلى أنه إما أن يكونَ مقتضياً للعروض، أو اللاعروض، أو لا يقتضى أحدهما.

قوله: «والرَّجْعَةُ الآخَرُ أنْ كُلُّ عاقلٍ يَجْزَمُ بأنَّ لوجوب الواجبِ - إلى أن قال: - فدلُّ ما ذكرنا أن وجوده زائدٌ على حقيقته».

أقول: كُئِل ما لا يَحْتَمَلُ أن يكونَ لَهُ أشخاص كثيرة، فهو غيرُ مُحْتَاجِ إلى تَعْيِينِ زائدٍ على حقيقته؛ فَإِنَّ حقيقته، سِوَا أَكانت نفس وجوده أو معروضة لوجوده، هي تَعْيِينُهُ، لعدم احتمال [٣٨، ألف] وقوع الشركة فيه. وإنما يَحْتَاجُ إلى التَعْيِينِ كُلِّ ماله أشخاص كثيرة؛ فَإِنَّ كُلَّ شخصٍ منه يَحْتَاجُ إلى تَعْيِينِ يُمَيِّزُهُ عن غيره مما هو من نوعه. وههنا سِرٌّ عظيمٌ، وهو أَنَّ الوجودَ الَّذِي يَقَعُ مفهومُهُ على الواجب والممكن بالتشكيك أمرٌ عقليٌّ؛ فَإِنَّ الوجودَ في الأعيان لا يمكنُ أن يَقَعِ على أشياء تشترك فيه. وذلك الأمرُ مقولٌ على الوجودِ الواجبِ القائمِ بذاته الَّذِي لا يَعْرِضُ لماهيةً، وعلى غيره من الوجودات.

وإذا اعتُبر وجودُهُ في العقل، كان مُمكنًا غيرَ واجبٍ، واسمُ الوجودِ يَقَعُ عليه وعلى الواجبِ وقوعٌ زيدٌ على وجوده العينيِّ وعلى اسمه. وذلك الوجودُ أمرٌ معقول. والوجودُ الواجبُ غيرُ معلومٍ بالكنه والحقيقة، وإنما يُعَمَلُ منه هذا الوجودُ المعقولُ مُقَيَّدًا بقيدٍ سلبِيٍّ. وإذا حُقِّقَ ذلك ارتفع الإشكالُ المذكورُ بِسَبَبِ تَعَدُّدِ الجهات.

واعلم أَنَّ سَلْبَ الأشياءِ عنه وإثباتِ الأمورِ لَهُ، إنما يُعَمَلُ بعد ثبوتِ تلك الأشياءِ والأمر. وذلك لا يَتَحَقَّقُ معه، تعالى، عند اعتبار حقيقته، بل يكونُ بعدُ صُدُورِ الأشياءِ عنه.

وأما قوله: «مَعَ اتِّفَاقِ جَمِيعِ العُقَلَاءِ بِأَنَّ حقيقته مجهولة».

[أقول]: فمن الواجبِ أن يقولَ: «مَعَ اتِّفَاقِ الحَكَمَاءِ»، لأنَّ مشايخَ المُعْتَزِلَةِ من المُتَكَلِّمِينَ يَدَّعُونَ أَنَّ حقيقته، تعالى، معلومةٌ للبشرِ، كما هي.

قوله: «والوجهُ الآخرُ أَنَّ كونهَ مبداءً لغيره - إلى أن قال: - جُزْءٌ من عِلَّةِ الثُّبُوتِ».

أقول: كونه مبداءً لغيره، يكونُ لوجوده الواجبِ العينيِّ، لا للوجودِ المقولِ عليه وعلى غيره بالتشكيكِ الَّذِي يُخَصِّصُهُ العقلاءُ بقيد [٣٨، ب] سلبِيٍّ. ثُمَّ إِنَّ كثيراً من السُّلُوبِ تكونُ أجزاءً من عِللِ الثُّبُوتِ؛ كما أَنَّ عَدَمَ القِيمِ مع طُلُوعِ الشَّمْسِ يكونُ

عِلَّةٌ لِإِضَاءَةِ الْأَرْضِ، وَ عَدَمَ الضُّدِّ فِي الْمَحَلِّ مَعَ عِلَّةِ الضُّدِّ الْآخَرَ عِلَّةٌ تَامَّةٌ لِحُدُوثِ الضُّدِّ الْآخَرَ فِي ذَلِكَ الْمَحَلِّ.

قوله: «وَالْوَجْهُ الْآخَرُ أَنَّهُمْ قَالُوا: «أَفْرَادُ الطَّبِيعَةِ الْوَاحِدَةِ يَجِبُ أَنْ تَكُونَ حَكْمًا وَاحِدًا. - إِلَى أَنْ قَالَ: - وَلَا أَمْرٌ يَجْزَمُ بِصَحَّتِهِ عَاقِلٌ».

أقول: قد مرَّ جوابُ هَذَا، وَهُوَ أَنَّ التَّبَعَدَ وَالْجِسْمَ يَقَعَانِ عَلَى مَا تَحْتَهُمَا بِالتَّوَاطُؤِ، بِخِلَافِ الوجودِ المَقُولِ عَلَى الوجوداتِ بِالتَّشْكِيكِ. وَأَمَّا الْوَاحِدَةُ وَالكَثْرَةُ فَهُمَا عَرَضَانِ، وَتَجَرَّدُهُمَا عَنِ الْمَادَّةِ لَا يَكُونُ إِلَّا فِي الْعَقْلِ، كَمَا فِي سَائِرِ الْأَعْرَاضِ الَّتِي تَتَعَقَّلُ مَجْرَدَةً عَنِ مَحَالِّهَا، وَ لَيْسَ شَأْنُ الوجودِ كَذَلِكَ.

وَقَدْ رَوَيْتُ عَنِ فَيْثَاغُورَسَ أَنَّهُ قَالَ: «الْوَاحِدُ وَالْأَعْدَادُ الْمُرَكَّبَةُ مِنْ تَكَرُّارِهِ هِيَ مَبَادِي الْمَوْجُودَاتِ. وَ قَدْ صَدَرَتْ عَنِ الْمَبْدَأِ الْأَوَّلِ عَلَى تَرْتِيبِهَا، وَكَانَتْ مَجْرَدَةً عَنِ الْمَوَادِّ. ثُمَّ صَدَرَ مِنْهُ بِتَوَسُّطِهَا سَائِرُ الْمَوْجُودَاتِ، وَ صَارَ الْوَاحِدَةُ وَالكَثْرَةُ مُقَارِنَتَيْنِ لَهَا عَلَى الْوَجْهِ الْمَعْلُومِ». فَهَذَا يُنَاسِبُ الوجودَ مِنْ حَيْثُ الْقِيَامُ بِالذَّاتِ فِي الْمَبْدَأِ وَالْعَرُوضِ لِلْمَاهِيَاتِ بَعْدَ ذَلِكَ، لَكِنْ هَذَا نَقْلٌ مُجَرَّدٌ، لَا أَصْلَ لَهُ وَلَا بُرْهَانَ عَلَيْهِ.

قوله: «وَمِمَّا يُؤَيِّدُ مَا ذَكَرْنَا مَا اعْتَرَفَ بِهِ الشَّيْخُ الرَّئِيسُ - إِلَى أَنْ قَالَ: - وَقَدْ رَمَا قَصْدَ تَقْرِيرِهِ».

أقول: أَمَّا قَوْلُهُ: «الْوَقُوفُ عَلَى حَقَائِقِ الْأَشْيَاءِ لَيْسَ فِي قُدْرَةِ الْبَشَرِ»، يُرِيدُ بِالْأَشْيَاءِ أَحْيَانًا الْمَوْجُودَاتِ الَّتِي تُسَمَّى بِطَبَائِعِ الْمَوْجُودَاتِ. وَإِنَّمَا ذَكَرَ ذَلِكَ فِي بَيَانِ صُعُوبَةِ تَحْدِيدِهَا، وَلَمْ يُرِدْ بِهِ حَقَائِقَ الْمَعْقُولَاتِ، وَ ذَلِكَ لِأَنَّ مَنْ لَمْ يَقِفْ عَلَى حَقِيقَةِ الْإِبْتِاتِ [٣٩، أ] وَالنَّفْسِ، كَيْفَ يَقْدِرُ أَنْ يَحْكُمَ عَلَيْهِمَا بِامْتِنَاعِ الْجَمْعِ بِدَيْهَةٍ، وَمَنْ لَمْ يَقِفْ عَلَى حَقِيقَةِ الْجِسْمِ، كَيْفَ يَحْكُمُ بِامْتِنَاعِ اجْتِمَاعِ جَسْمَيْنِ فِي حَيْزٍ وَاحِدٍ بِدَيْهَةٍ، وَمَنْ لَمْ يَقِفْ عَلَى حَقِيقَةِ الْعَشْرَةِ وَالْخَمْسَةِ، كَيْفَ يَحْكُمُ بِأَنَّ الْعَشْرَةَ ضِعْفُ الْخَمْسَةِ؟ وَمَنْ لَمْ يَقِفْ عَلَى حَقِيقَةِ الْمُثَلَّثِ كَيْفَ يَحْكُمُ عَلَى أَنْ زَوَايَاهُ مُسَاوِيَةٌ لِثَلَاثَتَيْنِ؟ وَبِالْجُمْلَةِ، جَمِيعُ الْعُلُومِ الْيَقِينِيَّةِ مَبْنِيَّةٌ عَلَى الْوَقُوفِ عَلَى حَقَائِقِ الْمَعْلُومَاتِ الَّتِي هِيَ

تصوراتها، حتى يتأتى التصديقات المبنية عليها.

قوله: «ثم قال: فيما يختص بحقيقة الحق - إلى أن قال: - يكون الوجود من لوازمها. أقول: هذا بيان لامتناع الوصول إلى كنه المبدأ الأول. وإنما أراد بقوله: «وَمَا أَنْ يَدْخَلَ الْوُجُودَ فِي تَحْدِيدِهِ، كَمَا يُقَالُ عَلَيْهِ»، الوجود الواقِع على الموجودات بالتشكيك، وهو بمنزلة الجنس، ويُقَيَّدُ بِقَيْدٍ سَلْبِيٍّ حَتَّى يَخْتَصَّ بِهِ، وَهُوَ بِمَنْزِلَةِ الْفَصْلِ. وَيُرِيدُ بِقَوْلِهِ: «وَمَا أَنْ تَكُونَ لَهُ حَقِيقَةٌ فَوْقَ الْوُجُودِ بِكَوْنِ الْوُجُودِ مِنْ لَوَازِمِهَا، الْإِشَارَةَ إِلَى وَجُودِهِ الْعَيْنِيِّ الَّذِي لَا يَصُلُّ إِلَى إِدْرَاكِهِ عَقْلٌ عَاقِلٍ. قَوْلُهُ: «وَمَنْ قَرَّرَ هَذَا الْمَعْنَى بِطَرِزٍ آخَرَ - إِلَى أَنْ قَالَ: - لَكِنَّ مَعْرِفَتَهُ بِالْعَكْسِ مِمَّا يَجِبُ أَنْ يَكُونَ عَلَيْهِ».

أقول: الحكماء قرروا أن العلم بالعلّة يُوجِبُ الْعِلْمَ بِمَعْلُولَاتِهَا عِلْمًا تَامًا. وَالْعِلْمَ بِالْمَعْلُولِ لَا يُوجِبُ الْعِلْمَ بِعِلَّتِهِ إِلَّا عِلْمًا نَاقِصًا، وَذَلِكَ لِأَنَّهُ يَفْتَضِي الْعِلْمَ بِأَنَّ لَذَلِكَ الْمَعْلُولِ عِلَّةً، وَلَا يَفْتَضِي الْعِلْمَ التَّامَّ بِتِلْكَ الْعِلَّةِ. فَبَيَّنَ فِي قَوْلِهِ هَهُنَا ذَلِكَ [٣٩، ب] فِي أَعْيَانِ الْمَوْجُودَاتِ بَيَانًا عَامًّا، وَبَلِيسَ فِيهِ مَا يَدُلُّ عَلَى أَنَّ الْمَعْقُولَاتِ لَا تُدْرَكُ. قَوْلُهُ: «وَنَحْنُ نَقُولُ إِنَّ مَقْتَضَى الدَّوْقِ - إِلَى أَنْ قَالَ: - إِذْ لَا يَتَمُّ تَقْرِيرُ كُلِّ وَاحِدٍ مِنَ الْأَمْرَيْنِ».

أقول: هذا كلامٌ في غاية الحُسنِ وَالْكَمَالِ، لَا يَقْفُ عَلَيْهِ مَنْ لَا يَكُونُ لَهُ حَظٌّ مِمَّا يُفِيضُ اللَّهُ، سُبْحَانَهُ، عَلَى الْمُتَوَجِّهِينَ إِلَى جَنَابِهِ بِطَرِيقِ الْكَشْفِ. جَعَلْنَا اللَّهُ مِنْ أَوْلِيَائِهِ الْوَاصِلِينَ إِلَى تِلْكَ الْمَرْتَبَةِ، إِنْ شَاءَ، وَهُوَ وَلِيُّ التَّوْفِيقِ.

<جوابُ المسألة الثانية >

قوله: «المسألة الثانية، هل الماهيات الممكنة مجعولة - إلى أن قال: - وهذا أيضاً مُحَالٌ»

أقول: المراد من قولهم: «الماهيات ليست مجعولة»، هو أن السواد، مثلاً، لا يكون سواداً بجعل جاعل. وذلك: أننا إذا فرضنا سواداً في الأول، ثم أردنا عليه جعل

الجاعل، استحال أن يغيره الجاعل مما فرضناه أولاً. فكذلك، الوجود، فإن الجاعل لا يجعل الوجود وجوداً، وذلك لامتناع تحصيل الحاصل.

ولو كنا قلنا: هل للجاعل أن يجعل السواد سوداً، أي: هل له أن يبدع شيئاً هو السواد، أو قلنا: هل له أن يجعل السواد موجوداً، لكان جوابه: نعم، له أن يبدع السواد، وأن يجعل السواد موجوداً. بل الحق أن جميع الماهيات والموجودات مجعولة، جاعلها الله، سبحانه وتعالى.

وإذا قلنا: الماهيات الممكنة صارت منسوبة إلى الوجود؛ فإن الإمكان لا يمكن أن توصف به الماهية من حيث هي ماهية فقط، إنما يمكن أن توصف به إذا قيست إلى الوجود أو إلى العدم.

وأما قوله: «هل هي من حيث كونها ماهيات فقط [٤٠، الف] أمور وجودية».

فالجواب: لا، فإن الماهية من حيث هي ماهية فقط، لا يمكن أن يكون شيئاً غير الماهية. وأما إذا فسره بقوله: «هل لها ضرب من الوجود»، فالجواب: نعم؛ فإن الماهية إذا تصوّرت، حدث لها وجود عقلي، وإذا قرّضت في الأعيان، كان لها وجود عيني، والوجود العيني لا يكون إلا من مؤجدها، والوجود العقلي يكون ممن يعقلها، وكلا الوجهين ممكن له.

وإذا قالو: للماهية وجود قبلها، أرادوا به تعقلها الذي يكون سبباً لوجودها العيني، وهو العلم الفعلي. وإذا قالوا: لها وجود معها، أرادوا به الوجود العيني. وإذا قالوا: لها وجود بعدها، أرادوا به تعقلها بعد وجودها، يعني العلم الانفعالي.

وإذا نظر إلى الماهية فقط، لم تكن في القصد العقلي إلا الماهية، ولم يكن الوجود ولا العدم داخلين في ذلك النظر، ولذلك قالوا: إنها ليست بموجودة ولا معدومة. ثم إذا نظرت إلى حالها عند كونها منظوراً إليها، وكونها حاصلاً في عقل، لزم أن يكون لها وجود، إما عقلي وإما عيني، وتكون بالقياس إلى ذلك الوجود ممكنة. وكذلك إذا نظرت إلى أحد وجوديها من حيث هو وجود، لم يكن إلا ذلك الوجود

فقط. وإذا نُظِرَ إلى ثبوت ذلك الوجود لها، كان لذلك الوجود وجودٌ آخَرٌ. وهَلُمَّ جِزْأً إلى أن يقفَ الذَّهْنُ.

فإذا تَصَوَّرَ هذا الموضوعُ هكذا، سقطت الإشكالاتُ اللازمة من تصرُّفات الوهم في المُتصوِّرات في غير موضعها. وهذا بحثٌ دقيقٌ صَلَّ كثيرٌ من الأذهان بسببِ عدمِ اعتباره.

قوله: «وإن قيل: إنها مجعولة - إلى أن قال: - فكيف الأمر».

أقول: القول - بأنَّ الماهياتِ العارِية عن الوجودِينِ العقليِّ والعينيِّ [٤٠، ب] لها ثبوتٌ وتميُّزٌ، أو ثبوتٌ بلا تميُّز - قولٌ بأنَّ المعدومَ شيءٌ، وهو مذهبُ المُثبتين من المعتزلة، وفسادهُ واضح.

قوله: «ثمَّ نقول: والذي أفادته المُعابنةُ المُحقَّقة - إلى أن قال - مُفيدين ماجورين، إن شاء اللهُ تعالى».

أقول: القول - بأنَّ الماهياتِ غيرِ مجعولة، وأنَّ لها صَرِيحاً من الوجود - قريبٌ من قول مُبْتَنِي المعتزلة، فإنَّهم يقولون بثبوتها حالَ عدمها. ويُفَرِّقونَ بينَ الثُّبوتِ والوجود. ولعلَّ مولانا - أدام اللهُ علَّوه - أراد به شيئاً آخَرَ لم يفهمه المریدُ المُستفيدُ. وكذا القول - باستعداداتِ كُلِّيةٍ غيرِ مجعولة مُتعدِّدة القوابل بحسبها - مَبْنِيٌّ على ذلك.

ومرادُ الشَّيخِ الرَّئيسِ «بتضاعفِ وجوه الإمكان»: كونُ الإمكان قابلاً للأشدِّ والأضعفِ، والقربِ من الوجودِ والبُعدِ منه. و تقدُّمُ بعضِ المُمكناتِ على بعضِ، وتأخُّرُ بعضها من بعضٍ لا يُتَعَقَّلُ إلا مع تعقُّلِ مُقارنِ لها غيرِ قارِّ الذاتِ، بتتبعِ الاستعداداتِ النَّاقِصةِ المُتوجِّهةِ إلى كمالٍ ما. وبالجملة، طريقيَّتُهُم في ترتيبِ الوجودِ المذكورةِ في كتبهم، مُستغنيةٌ عن إيرادها ههنا، فهذا ما عندي في هذا الموضوع.

<جوابُ المسألة الثالثة >

قوله: «المسألة الثالثة - المُسمَّى بالوجود العام - إلى أن قال: - وقد فرض مُمكناً -

هذا خُلِّف».

أقول: الوجود العام المشترك لا يتحقق إلا في العقل، وكذلك في كل أمر عام مشترك. وذلك أن الشيء العيني لا يقع على أشياء متعدّدة، فإثمه إن كان في كل واحد من تلك الأشياء لم يكن شيئاً بعينه، بل كان أشياء، وإن كان في الكل من حيث هو كل، والكل من تلك الحثيثة شيء واحد، فلم يقع على أشياء وإن كان في الكل بمعنى التفرّق في آحاده كان [٤١، ب] في كل واحد جزء من ذلك الشيء، لانفس ذلك الشيء: وإن لم يكن في شيء من الآحاد ولا في الكل لم يكن واقعاً عليها.

و بالجُملة، وقوهة على غيره لا يكون إلا حملة على ذلك الغير، والحمل والوضع لا يكون إلا في العقل، والوجود العام المشترك لا يمكن أن يكون إلا عقلياً. وإذا كان كذلك، كان حصوله في العقل بسبب العقل، وكان ممكناً. ويكون له وجود آخر هو بذلك الوجود يكون ثابتاً في العقل، وهذا الوجود غير الأول، فإذا هو وجود الوجود. ولكون الوجود من الألفاظ المشككة، فإنه يقع عليهما لا بالتساوي.

وإذا اعتبر معروف الوجود الثاني لم يتمل: إله ماهية، بل يقال: إنه وجود. [وإذا اعتبر بنفسه كان ماهية] له وجود ولوجوده وجود. هكذا إلى أن يقف الذهن. ولا يكون وجود شيء من تلك الوجودات نفس ذاته. وإذا تصوّر ذلك تصوّراً على الوجه الذي ينبغي، سقط جميع الإشكالات المذكورة.

قوله: «وأيضاً يعسر تحقّق الفرقان بين الوجود الحق والوجود العام - إلى أن قال: - كما سائير إليه في مسألة أخرى على حدة إن شاء الله تعالى».

أقول: الفرق هو أن وجود الحق عيني ليس له وجود عارض له، والوجود العام عقلي لا يتحقق في غير العقل، ويكون له وجود آخر عارض له، إذا اعتبر كونه في العقل. والحق الذي لا يريه فيه أن واجب الوجود لذاته لا يمكن أن يكون إلا شيئاً عينياً، وجوده عين ذاته، ولا يمكن أن يكون الموصوف بهذه الصفة إلا واحداً من كل جهة، وإيجاباً من كل اعتبار.

<جواب المسألة الرابعة>

قوله: «المسألة الرابعة: الواحد لا يصدُر عنه [٤٢ الف] إلا الواحد - إلى أن قال: - مع أنه لا بُرهانَ لَهُم على شيء من ذلك».

أقول: إلى أينَ ما فهمتُ من كلامهم؛ فإن كان موافقاً لما عليه الأمرُ فذاك، وإن لم يكن، فلا عَجَبَ في مثل تلك المضائق أن تزَلَّ قَدَمي، كما زَلَّ أقدام كثير من العقلاء. فقولُهُم: «الواحد لا يصدُر عنه إلا الواحد»، مرادُهُم: أنه لا يصدُر عنه باعتبار واحد إلا واحداً. وذلك أَنَّهُم يُجَوِّزُونَ أن يصدَرَ عن الواحد أشياء كثيرةً باعتبارات مختلفة، كما أن الواحدَ تكررُ له التصفيةُ باعتبار الإثنين معاً، والتثنيةُ باعتبار الثلاثة معاً، وعدمُ الانقسام باعتبار وحدته، لا غيرَ.

ولمّا كان المبدأ الأولُ عندهم واحداً من كُُلِّ الوجوه، كان معرفةُ الوجه في صدور الكثير منه مُحتاجاً إلى لطف قريحة، فنورُدُّ معاً:

ولمّا كان المبدأ الأولُ عندهم واحداً من كُُلِّ الوجوه، كان معرفةُ الوجه في صدور الكثير منه مُحتاجاً إلى لطف قريحة، فنورُدُّ الوجه المُمكنَ فيه:

وهو أن نفرض الواحدَ الأولَ «أ»، والصادرَ عنه «ب» وهو في المرتبة الثانية. فلهذا «أ» بتوسط «ب» يكونُ أثرٌ، وليكن «ج». ولـ «ب» وحده أثرٌ وليكن «د»، وهما في المرتبة الثالثة.

ثم يكون لـ «أ» مع «ج» أثرٌ وليكن «هـ». ولـ «أ.ب» مع «ج» أثرٌ وليكن «ز». ولـ «أ» مع «د» أثرٌ، وليكن «ح». ولـ «أ.ب» مع «د» أثرٌ، وليكن «ط».

ولـ «ب» مع «ج» أثرٌ، وليكن «ي». ولـ «ب» مع «ج» أثرٌ، وليكن «ك».

ولـ «ج» وحده أثرٌ، وليكن «ل». ولـ «ل» وحده أثرٌ، وليكن «م». ولـ «ج د» معاً أثرٌ، وليكن «ن».

ومن «أ ج د» أثرٌ، وليكن «س». ومن «ب ج د» أثرٌ، وليكن «ع».

ومن «أ ب ج د» أثرٌ، وليكن «ف»، [٤٢، ب].

المرتبة الأولى «أ». المرتبة الثانية «ب» من «أ». المرتبة الثالثة «ج» من «أ-ب» و «د» من «ب».

المرتبة الرابعة: «هـ» من «أ، ج، ز» من «أ، ج، ح» من «أ، د، ط» من «أ، ب، ج، ك» من «ب، د، ل» من «ج».

م من «د، ن» من «ج، د، س» من «أ، ج، د، ع» من «ب، ج، د». ف من «أ، ج، د». وهذِهِ اثْنِي عَشَرَ. وهى فى المرتبة الرابعة.

وإن اعتَبَرْنَا الْأَسَافِلَ بِالنَّظَرِ إِلَى الْأَعَالِي - مثلاً «ب» بالنظر إلى «أ». و«ج» بالنظر إلى «أ»، وإلى «ب» وإليهما. وكذلك «د» بالنظر إلى «أ» وإلى «ب» وإلى كليهما. وعلى هذا القياس فيما دُونَهَا - صَارَتِ الْأَنَاءُ وَالْإِعْتِبَارَاتُ أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ.

فَإِن تَعَدَّيْنَا هَذِهِ الْمَرَاتِبَ إِلَى الْخَامِسَةِ وَالسَّادِسَةِ وَمَا بَعْدَهَا، صَارَتِ الْأَنَاءُ وَالْإِعْتِبَارَاتُ بِلَا نِهَآيَةٍ. وَيُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ لِلأَوَّلِ بِإِعْتِبَارِ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهَا فَعَلٌ وَأَنْزُ، فَيَصْدُرُ مِنْهُ بِهَذِهِ الْإِعْتِبَارَاتِ مَوْجُودَاتٌ لَا نِهَآيَةَ لَهَا غَيْرٌ مُتَعَلِّقٌ بِبَعْضِهَا بِبَعْضٍ.

قَالُوا: وَيَكُونُ فِي الْعَقْلِ الأَوَّلِ أَرْبَعُ إِعْتِبَارَاتٍ: أَحَدُهَا وَجُودُهُ، وَهُوَ لَهُ مِنَ الأَوَّلِ، تَعَالَى؛ وَمَاهِيَّتُهُ، وَهِيَ لَهُ مِنْ ذَاتِهِ؛ وَعِلْمُهُ بِالأَوَّلِ، وَهُوَ لَهُ بِالنَّظَرِ إِلَى الأَوَّلِ؛ وَعِلْمُهُ بِذَاتِهِ، وَهُوَ لَهُ بِالنَّظَرِ إِلَى نَفْسِهِ. فَيَصْدُرُ عَنِ الأَوَّلِ بِهَذِهِ الْإِعْتِبَارَاتِ صُورَةٌ فَلِكِ وَمَادَّةٌ وَعَقْلُهُ وَنَفْسُهُ.

وَإِنَّمَا أوردوا ذَلِكَ، بِطَرِيقِ الْمَثَالِ، لِتَوْقُفِ عَلَى كَيْفِيَّةِ صُدُورِ الْأَنَاءِ الْكَثِيرَةِ بِسَبَبِ الْإِعْتِبَارَاتِ الْكَثِيرَةِ مَعَ الْقَوْلِ بِأَنَّ «الوَاحِدَ لَا يَصْدُرُ عَنْهُ إِلَّا وَاحِدٌ، بِإِعْتِبَارِ وَاحِدٍ». وَلَمْ يَدْعُوا أَنَّهُمْ وَاقِفُونَ عَلَى كَيْفِيَّةِ [٤٣، ٤٣] أَلْفِ [صُدُورِ هَذِهِ (سائر، خ) الْمَوْجُودَاتِ الْكَثِيرَةِ، وَلَمْ يَتَعَرَّضُوا لِغَيْرِ الْأَفْلاكِ التَّسْمَةِ.

وَإِنَّمَا اثْبَتُوا عَقُولاً عَشْرَةً لَا يُمْكِنُ أَنْ تَكُونَ أَقَلَّ مِنْهَا، وَأَمَّا الأَكْثَرُ، فَقَدْ ذَكَرُوا أَنَّ الْأَفْلاكَ كَثِيرَةً، وَحَرَكَاتَهَا مُخْتَلِفَةً، وَيَجِبُ أَنْ يَكُونَ لِكُلِّ وَاحِدٍ عَقْلٌ وَنَفْسٌ. وَلَمْ يَتَعَرَّضُوا لِلْكَوَاكِبِ الْمُتَحَيِّرَةِ وَالْقَائِمَةِ. وَإِنَّمَا يَصْدُرُ ذَلِكَ بِسَبَبِ إِعْتِبَارَاتِ مُخْتَلِفَةٍ

مُتَكَثِرَةٌ، كُلُّ وَاحِدٍ مِنْ هَذِهِ الْأَجْرَامِ وَمِنْ نَفْسِهَا وَعُقُولِهَا نَوْعُهُ مُنْحَصِرٌ فِي شَخْصِهِ. وَجَوَزُوا أَنْ يَصْدَرَ عَنِ الْمَبْدَأِ الْأَوَّلِ وَجُودٌ جَمِيعُ هَذِهِ الْمَوْجُودَاتِ، بَعْضُهَا بِتَوَسُّطِ بَعْضٍ، وَبِاعْتِبَارِ دُونَ اعْتِبَارٍ. فَهَذَا مَا فَهِمْتُ مِنْ أَقْوَالِهِمْ.

وَقَدْ ظَهَرَ أَنَّ هَذِهِ الِاعْتِبَارَاتِ لَيْسَتْ مَفْرُوضَةً وَلَيْسَتْ بِوَعْلَةٍ تَائِمَةٍ لِشَيْءٍ، إِنَّمَا هِيَ اعْتِبَارَاتٌ انْضَافَتْ إِلَى مَبْدَأٍ وَاحِدٍ، فَتَكْتَفِرُ بِسَبَبِهَا مَعْلُولَاتُهُ. وَلَا يَجِبُ كَوْنُ الِاعْتِبَارَاتِ أُمُورًا وَجُودِيَّةً عَيْنِيَّةً، بَلْ يَكْفِي كَوْنُهَا عَقْلِيَّةً؛ فَإِنَّ الْفَاعِلَ الْوَاحِدَ قَدْ يَفْعَلُ بِسَبَبِ اخْتِلَافِ أُمُورٍ عَقْلِيَّةٍ أَوْ عَدَمِيَّةٍ أفعالًا كَثِيرَةً.

أَمَّا نَفْسُ تَأْوِيلِ الْحَقِّ فِي الْمَوْجُودَاتِ وَنَفْسُ تَعَقُّلِهِ بِالْجُزْئِيَّاتِ فَمِمَّا أَحَالَ عَلَيْهِمْ مَنْ لَمْ يَفْهَمْ كَلَامَهُمْ. وَكَيْفَ يَنْفُونَ تَعَقُّلَهُ بِالْجُزْئِيَّاتِ، وَهِيَ صَادِرَةٌ عَنْهُ، وَهُوَ عَاقِلٌ لِدَاةِ عِنْدِهِمْ، وَمَذْهَبُهُمْ أَنَّ الْعِلْمَ بِالْعِلَّةِ يُوجِبُ الْعِلْمَ بِالْمَعْلُولِ.

بَلْ لَمَّا تَفَقَّوْا عَنْهُ الْكَوْنَ فِي الْمَكَانِ، جَعَلُوا نِسْبَةَ جَمِيعِ الْأَمَاكِنِ إِلَيْهِ نِسْبَةً وَاحِدَةً مُتَسَاوِيَةً. وَلَمَّا تَفَقَّوْا عَنْهُ الْكَوْنَ فِي الزَّمَانِ جَعَلُوا نِسْبَةَ جَمِيعِ الْأَزْمَنَةِ [٤٣، ب] مَاضِيهَا وَمُسْتَقْبَلِهَا وَحَالِهَا - إِلَيْهِ نِسْبَةً وَاحِدَةً.

فَقَالُوا: كَمَا يَكُونُ الْعِلْمُ بِالْأَمَكِيَّةِ، إِذَا لَمْ يَكُنْ مَكَانِيًّا، يَكُونُ عَالِمًا بِأَنْ زِيدَ فِي أَيْ جِهَةٍ مِنْ جِهَاتِ عَمْرٍو، وَكَيْفَ تَكُونُ الْإِشَارَةُ مِنْهُ إِلَيْهِ، وَكَمْ بَيْنَهُمَا مِنَ الْمَسَافَةِ، وَكَذَلِكَ فِي جَمِيعِ ذَرَاتِ الْعَالَمِ، وَلَا تُجْعَلُ نِسْبَةُ شَيْءٍ مِنْهَا إِلَى نَفْسِهِ، لِكَوْنِهِ غَيْرَ مَكَانِيٍّ، كَذَلِكَ الْعَالَمُ بِالْأَزْمِنَةِ إِذَا لَمْ يَكُنْ زَمَانِيًّا، يَكُونُ عَالِمًا بِأَنْ زِيدَ فِي أَيْ زَمَانٍ يُؤَلِّدُ، وَعَمْرٍو فِي أَيْ زَمَانٍ، وَكَمْ بَيْنَهُمَا مِنَ الْمُدَّةِ.

وَكَذَلِكَ فِي جَمِيعِ الْحَوَادِثِ الْمُرْتَبِطَةِ بِالْأَزْمَنَةِ. وَلَا يُجْعَلُ نِسْبَةُ شَيْءٍ مِنْهَا إِلَى زَمَانٍ يَكُونُ حَاضِرًا لَهُ، فَلَا تَقُولُ: هَذَا مَضِيٌّ، وَهَذَا مَا حَصَلَ بَعْدُ، وَهَذَا مَوْجُودٌ الْآنَ، بَلْ يَكُونُ جَمِيعُ مَا فِي الْأَزْمَنَةِ حَاضِرًا عِنْدَهُ، مُتَسَاوِيٌ النَّسْبَةِ إِلَيْهِ، مَعَ عِلْمِهِ بِنِسْبِ الْبَعْضِ إِلَى الْبَعْضِ، وَتَقَدُّمِ الْبَعْضِ عَلَى الْبَعْضِ.

وَإِذَا تَفَرَّقَ هَذَا عِنْدَهُمْ وَحَكَمُوا بِهِ، وَلَمْ يَتَّسِعْ هَذَا الْحَكْمَ أَوْهَامَ الْمُتَوَعِّلِينَ فِي

المكان والزمان، حكم بعضهم بكونه مكانياً، ويشيرون إلى مكان يختص به؛ وبعضهم بكونه زمانياً، ويقولون: إن هذا فائته، وإن ذلك ما يحصل له بعد، وينسبون من ينفي ذلك عنه إلى القول بنفي العلم بالجزئيات الزمانية، وليس كذلك. وأما قياس الغائب على الشاهد، فهو بمن يقول: «إله، تعالى، مكاني أو زمني كبعض مخلوقاته» أولى. قوله: «و قد آمن الداعي النظر - إلى قوله - والحمد لله رب العالمين».

أقول: هذا الذي ذكره وبينه وأشار إليه، طريقة أخرى غير ما كنا فيه، وأكثره يتعلق بالدوق والكشف. والله، - تعالى، - [٤٤، الف] يهدي من يشاء إلى الصراط المستقيم والدين القويم، وهو بكل شيء عليم.

<جواب المسألة الخامسة >

قوله: «مسألة كلية تتضمن عدة مسائل - إلى آخرها».

أقول: أما حقيقة النفس الإنسانية، فهي التي يشير إليها كل واحد من الناس بقوله «أنا»، فإن ذلك أظهر الأشياء لها، وإثباتها لا يحتاج إلى برهان، لأن ثبوتها فطري.

وأما البرهان على تجردها، هو أنها ترتسم بالكليات والمعقولات البريئة عن الأوضاع الجسمانية والأمور التي لا تقبل الانقسام. والمشاعر المادية لا تدرك إلا ما يكون على وضع منها، أو يتعلق بذى وضع جزئي، أو يكون قابلاً للقسم، أو متصلاً بقابل لها، فإذا هي مجردة عن المادة الجسمانية.

وأما دوام بقائها، فلأنها ليست في محل، يكون فيها قوة فنائها، فإن الفناء بعد البقاء لا يمكن إلا يكون فيه الفناء بالقوة حتى يخرج بسبب آخر إلى الفعل. فالجواهر البسيطة المتعلقة بعلمها الدائمة الوجود لا تحتل الفناء. وهذه المباحث وإن كانت تستدعي كلاماً طويلاً، فأصوله هذا الذي أشرت إليه.

وأما استغناؤها بهذا القدر الحاصل لها من الاستكمال بهذه النشأة المتصرفية كسي هذه الدار عن نشآت آخر بعد هذه، فلأن التغير من حال إلى حال لا يكون إلا لما يكون تحت الزمان، الذي هو منشأ جميع التغيرات. والزمان لا يحيط إلا بما لا

يُحيطُ به الأفلاكُ المُتحرِّكةُ. ولو كان للنفس نَشَاتٌ أُخْرَى بَيْنَ هَذِهِ الْأَفْلاكِ لَكَانَ ذَلِكَ تَنَاسُخًا. وَقَدْ أَبْطَلُوا ذَلِكَ، وَإِنْ لَمْ يَكُنْ بَيْنَ هَذِهِ الْأَفْلاكِ [٤٤، ب] لَمْ يُمْكِنَ أَنْ يَكُونَ حَيْثُ نَزَلَتْ لَهَا اسْتِكْمَالٌ.

وَأَمَّا تَدْبِيرُهَا لِهَذَا الْهَيْكَلِ، فَبَقْوَى خَالِيَةِ سِنِ الشُّعُورِ، كَالغَاذِيَةِ وَالنَّامِيَةِ وَمَوْلِدِيَةِ الْمِثْلِ، وَبَقْوَى ذَاتِ شُعُورِ، كَالإِدْرَاكَاتِ الْجِسْمِيَّةِ، ظَاهِرِ الْبَدَنِ وَدَاخِلِيَةِ وَبَادِرَاكِهِ لَا بِالْأَلَاتِ، بَلْ بِذَاتِهَا، وَهِيَ مَبَادِي الْأَعْمَالِ وَالْأَنْظَارِ، وَبِتَحْرِيكِهِ إِرَادِيٍّ إِمَّا لَجَذْبٍ، كَالقُوَّةِ الشَّهْوِيَّةِ، أَوْ لِدَفْعٍ، كَالغَضَبِيَّةِ. فَلَوْ كَانَتْ تُدَبِّرُ غَيْرَ هَذَا الْبَدَنِ مِثْلَ هَذَا التَّدْبِيرِ فِي الْوَقْتِ الْوَاحِدِ، لَكَانَتْ شَاعِرَةً بِذَلِكَ، إِذْ أَكْثَرُ تَدَابِيرِهَا تَابِعَةٌ لِشُعُورِ.

وَأَمَّا النَّفُوسُ الْقَوِيَّةُ فَقَدْ يُمْكِنُ أَنْ تُؤَثَّرَ فِي غَيْرِ أَسْمَانِهَا تَأْثِيرًا تَحْرِيكِيًّا أَوْ غَيْرِ تَحْرِيكِيٍّ بِوَسْطَةِ غَيْرِهَا مِنَ الْأَجْسَامِ وَالقُوَى. وَذَلِكَ مِثْلُ إِصَابَةِ الْعَيْنِ وَالسُّحْرِ، وَمِثْلُ تَأْثِيرِ الدُّعَاءِ لِقَوْمٍ أَوْ عَلَى قَوْمٍ، وَمِثْلُ كَرَامَاتِ الْأَوْلِيَاءِ وَمُعْجَزَاتِ الْأَنْبِيَاءِ.

وَأَمَّا التَّرَقِّيُّ مِنْ مَرْتَبَةٍ جُزْئِيَّتِهَا حَتَّى تَصِيرَ كَلْبِيَّةً، كَمَا هُوَ مَذْكُورٌ فِي شَأْنِ الْعَقْلِ الْفِعَالِ، فَمُحَالٌّ، لِأَنَّ الْعَالَمَ مَفْرُوعٌ عَنْهُ فِي أَجْزَائِهِ الْأَصْلِيَّةِ، وَإِنَّمَا يُسْتَأْنَفُ التَّأْثِيرَاتُ الزَّمَانِيَّةُ فِي الْأَجْزَاءِ الْجُزْئِيَّةِ مِنْهُ الَّتِي تَفْعُّ فِي مُرَكَّبَاتِ عَالَمِ الْكُونَ وَالْفَسَادِ تَحْتَ التَّغْيِيرَاتِ الزَّمَانِيَّةِ.

وَارْتِقَاءُ النَّفُوسِ الْكَامِلَةِ مِنْ مَرَاتِبِ الْأَجْزَاءِ الْكَلْبِيَّةِ، وَعُرُوبُهَا إِلَى أَنْ تَصِيرَ مُشَاهِدَةً لِلْمَبْدَأِ الْأَوَّلِ، فَامْتَرٌّ يَحْصُلُ لَهَا فِي ذَوَاتِهَا الْجُزْئِيَّةِ، وَلَا يَتَعَدَّى إِلَى تَغْيِيرِ وَتَغْيِيرٍ فِي أَصُولِ الْعَالَمِ الْجِسْمَانِيَّةِ وَالرُّوحَانِيَّةِ.

وَأَمَّا حَدِيثُ حَدُوثِهَا وَقِدَمِهَا، فَقَدْ قَالَ أَرِسْطُو طَالِيْسُ وَأَتْبَاعُهُ: «إِنَّ الْمَبْدَأَ الْأَوَّلَ كَامِلٌ وَفَوْقَ الْكَمَالِ»، [٤٥، أ، ف]، وَيَعْنُونَ بِفَوْقِ الْكَمَالِ: أَنَّهُ يُفِيضُ الْكَمَالَ عَلَى كُلِّ مُسْتَحَقٍّ لِلْكَمَالِ بِحَسَبِ الْاسْتِعْدَادِ الَّذِي يَحْصُلُ لَهُ مِنَ الْحَرَكَاتِ وَالِامْتِزَاجَاتِ. وَأَنَّ الْمِزَاجَ الْمُعْتَدِلَ الْمُرَكَّبَ مِنَ الْأَخْلَاطِ وَالْأَرْكَانِ مُسْتَعَدٌّ لِصُورَةٍ أَوْ نَفْسٍ تَحْفَظُهُ وَتُدَبِّرُ تَرْكِيْبَ ذَلِكَ الْمُمْتَزَجِ. فَإِنْ كَانَتِ النَّفُوسُ قَدِيمَةً وَاتَّصَلَتْ بِتِلْكَ الْأَبْدَانِ، فَإِنَّمَا أَنْ

يَمْتَعُ الْمَبْدَأُ الْأَوَّلُ عَنِ الْإِفَاضَةِ، وَإِنَّمَا أَنْ يَحْضَلَ لِبَدَنِ وَاحِدٍ نَفْسَانٌ قَدِيمٌ وَحَادَثٌ. وَهَذَا عِنْدَهُمْ مُحَالٌ. فَإِذَنْ: النَّفْسُ مُحَدَّثَةٌ، كَنَفُوسِ سَائِرِ الْمُرَكَّبَاتِ الْحَيَوَانِيَّةِ وَالنَّبَاتِيَّةِ وَصُورِهَا.

وَأَمَّا الْقَدَمَاءُ، فَقَدْ زَوَّوْا عَنْهُمْ قِصَصًا وَحِكَايَاتٍ فِي أُمُورِ النَّفُوسِ الْقَدِيمَةِ، وَجُوزَ أَكْثَرُهُمُ التَّنَاسُخَ وَالتَّعْطِيلَ. وَأَنَا مَا رَأَيْتُ لِكَلَامِهِمْ شُجْبَةً وَلَا مُسْتَدْنَا. وَقَدْ يُوجَدُ فِي كِتَابِ الْأَنْبِيَاءِ، عَلَيْهِمُ السَّلَامُ، مَا يُنَاسِبُ بَعْضَ أَقْوَالِهِمْ، لَكِنَّهُ يَحْتَمِلُ التَّأْوِيلَ. وَهَذَا الْبَحْثُ لَيْسَ بِسَمْعِي حَتَّى يُرْجَعَ إِلَى نُصُوصِهِمْ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِحَقَائِقِ الْأُمُورِ. وَأَمَّا الْأَمْرُ الْمُشْتَرَكُ الْمُنَاسِبُ لِلنَّفْسِ وَالْبَدَنِ الَّذِي يَقْتَضِي الْإِرْتِبَاطَ، فَهُوَ الَّذِي يَقْتَضِي تَخْصِيصَ كُلِّ نَفْسٍ بِبَدَنِهِ، كَمَا تَتَعَلَّقُ نَفْسُ إِنْسَانٍ بِبَدَنِ فَرَسٍ، وَلَا بِالْعَكْسِ، وَهَكَذَا فِي سَائِرِ الْمُرَكَّبَاتِ. وَنَحْنُ نَعْلَمُ أَنَّ هُنَاكَ أَمْرًا، وَلَكِنْ مَا نَعْرِفُ حَقِيقَتَهُ بِالتَّفْصِيلِ. وَأَمَّا قَوْلُهُ: «هَلْ يَتَأْتَى لِلنَّفْسِ الْإِنْسِلَاحُ عَنِ ذَلِكَ الْإِرْتِبَاطِ بِالْكَلْبِيَّةِ إِنْ سَلَّحَ اسْتِغْنَاءَهُ. فَالْجَوَابُ: أَنَّ الْإِنْسِلَاحَ وَاجِبٌ، لَكِنْ مَا يَكُونُ بِإِرَادَةِ النَّفْسِ، كَمَا لَمْ يَكُنِ الْإِرْتِبَاطُ بِإِرَادَتِهَا. بَلْ إِذَا فَسَدَ الْمِزَاجُ انْسَلَخَتْ عَنْهُ. فَإِنْ كَانَتْ مُسْتَغْنِيَةً عَنِ الْبَدَنِ [٤٥، ب] كَانَتْ سَعِيدَةً مُسْتَرِيحَةً مِنَ التَّعَبِ؛ وَإِنْ كَانَتْ مُحْتَاجَةً بَعْدَ، صَارَتْ شَقِيَّةً مُحْرَمَةً، فَإِنَّهَا تَحْتَاجُ إِلَى شَيْءٍ لَا تَجِدُهُ.

وَأَمَّا انْقِطَاعُ التَّعَلُّقِ بِهَذَا الْعَالَمِ قَبْلَ الْمَوْتِ فَمُسْتَحِيلٌ؛ فَإِنَّ تَدْبِيرَهُ لِلْبَدَنِ تَعَلُّقٌ، وَلَكِنْ يُمْكِنُ أَنْ يَسْتغْنَى عَنِ التَّعَلُّقِ مَعَ وَجُودِ التَّعَلُّقِ. وَذَلِكَ حَاصِلٌ لِأَهْلِ الْكَمَالِ بِسَبَبِ إِقْبَالِهِمْ عَلَى الْآخِرَةِ وَإِعْرَاضِهِمْ عَنِ الدُّنْيَا. وَقَدْ وَجَدَ مَوْلَانَا - آدَامَ اللَّهِ أَيَّامَهُ - ذَلِكَ فِي نَفْسِهِ وَشَاهَدَ مِنْ كَانَ بِهَذِهِ الْحَالِ.

وَالدَّلِيلُ عَلَى ذَلِكَ: أَنَّ النَّفْسَ الْإِنْسَانِيَّةَ تَسْتَكْمَلُ بِإِدْرَاكَاتِهَا الْعَقْلِيَّةِ. فَإِذَا كَمَلَتْ بِنَيْلِ مَا يُسَعِدُهَا، وَأَعْرَضَتْ عَمَّا يَشْفَلُهَا، فَلَا حَاجَةَ لَهَا إِلَى الْبَدَنِ، وَكَانَ الْمَوْتُ بِالْقِيَاسِ إِلَيْهِ النَّوْرَ الْأَكْبَرَ وَالْوُضُوءَ إِلَى السَّعَادَةِ الْعَظْمَى.

وَأَمَّا امْتِيَازُ النَّفْسِ عَنْ غَيْرِهَا بَعْدَ الْمَفَارِقَةِ، فَيَكُونُ بِسَبَبِ تَعَلُّقِهَا السَّابِقِ بِبَدَنِ مُمْتَازٍ

عن سائر الأبدان وتعيّن حصل لها من جهة ذلك البدن. والتشفرس الفلكية وغيرها لا تحتاج إلى ذلك التعيين، لكونها أنواعاً متباينة، كل نوع منها في شخص واحد. والتشفرس الإنسانية تحتاج إلى التعيين، لكونها من نوع واحد متباينة الأشخاص، وذلك ظاهر. وأما الامتياز، فلو كان بصور الأعمال والعلوم أو بالهيات المكنسبة حال كونها متصلة بالبدن، لما كان لنفوس الصبيان الصغار ذلك الامتياز، ووجب من ذلك اتحادها بعد الموت إن كانت باقية.

وباقى الكلام قد أورده - أدام الله علوه - بحيث لا يبقى لأحد إمكان المزيد عليه، والله - تعالى - قد وفقه للكاملات [٤٦، الف] الممكنة لنوع الإنسان، وهو المشكور في كل حال.

<جواب المسألة السادسة >

قوله: «مسألة تحوى على مسائل الخ».

أقول: أما قوة الأجسام، فمتناهية، كما ذكره - أدام الله، تعالى، علوه وخرس ظله - وأما انقطاع النوع الإنساني مدة، وهو مدة بعد ذلك ممكن؛ وكذلك سائر الأنواع. وأما بقاء الأفلاك ودوام آثارها، فإلما قالوا به، لأنهم لما تفحصوا عن الأمكنة والجهات، كالفوق والتحت وغيرهما، وجدوها معللة بمحدد، وهو فلك محيط، بالكل؛ ولما تفحصوا عن الأزمنة وجدوها معللة بأمر غير قار الذات، هو الحركة الوضعية الدائمة. وليس ذلك بجسم غير الفلك؛ فعلموا من ذلك أن الفلك المحيط بالكل لو فسد أو بطل لم تبق جهة لجسمه ولا زمان. وكان ذلك ممتنعاً، فإن الجسم بالضرورة ذو وضع وجهة وأن الزمان لو انقطع، لثبت، فإن انقطاعه بعد ثبوته لا يقع إلا في زمان. فحكموا دفعا لهذه الممتنعات بدوام الفلك وحركته، وأثبتوا له بسبب ذلك نفساً ذات قوة غير متناهية وعقلاً يحرك نفس الفلك شوقاً إليه، لينال بالحركة كما لا كان فيه بالقوة إلى الفعل دائماً.

وأما عالم الكون والفساد، فلا ممتناع وجود الخلاء، حكموا بدوامه بجملة، ولكون

أجزائه في جهاتٍ، بعضها فوقَ وبعضها تحتَ، حكموا باختلافِ طبائعها وبإمكان التركيباتِ بينها على ما وجدوه بالحس، و حكموا بانحلال التركيبات، لكون اجتماعها قسراً مُخالفًا لطبائعها وميل طبائعها إلى أمكنتها [٤٦، ب] فكان من الواجب انحلالها مع بقاء أجزاءها الأصلية جُملةً، وإن كان بعضها يفسدُ ويتبدلُ بالبعض الآخر.

وأما خلُقُ الأجسام الفلكية عن طبائع العنصرات، فواجبٌ، لأنها لو كانت على طبائعها، لكانت أمكنتها وحركاتها قسريةً، والقسرية لا تدومُ، وبانقطاعها يلزمُ المُحال المذكورُ. وأما أقوالُ الحكماء الأقدمين وكتبُ التأقلين عنهم مختلفةٌ، كما ذكره - أدام الله علوه - والذي أورده مُريدةً ومُستفيدةً ما وجد منها منسوباً إلى حجة وبرهان. والله أعلمُ بحقائق الأمور.

﴿جواب المسألة السابعة﴾

قوله: «مسألة. الإنسان في هذه النشأة. الخ».

أقول: إن الحكماء تفحصوا عن ماهية اللذة، واستقر رأيهم على أنها إدراك الملائم من حيث هو ملائمٌ، ووجدوا ذات الله - سبحانه - بحيث لا يكون لها ملائمٌ أشدُّ ملائمةً من نفس حقيقتها؛ إذ لا مُناسبةٌ بينها وبين غيرها، وإدراكها لنفسها أتمُّ الإدراكات. فحكموا بأن اللذة التي لا تكونُ فوقها لذةٌ إنما تكونُ له - سبحانه - ثمَّ نظروا في أحوال الواصلين إلى جنابه القدسي، ووجدوا ذات الله - تعالى - والقرب منه ملائماً لثقتهم الكاملة، وقد أدركوا بقدر استعداداتهم ذلك. فحكموا أن لديهم لذةٌ دائمةٌ فوق لذاتِ هذا العالم.

وأما اللذاتُ الجسمية والخيالية، فوجدوها ناقصةً زائلةً مُضمحلَّةً، إذا دامت تبدلت بالآلام. فحكموا بأن هذه اللذات في نهاية الخسة والزكامة، فأعرضوا عنها، واشتغلوا بتحصيل اللذات الحقيقية.

و بإزاء اللذات [٤٧، ألف] الآلام؛ فإنَّ الألم إدراكُ فواتِ الملائم مع الاحتياج إليه، أو حصول غير الملائم مع الاستغناء عنه. و ظاهر أنَّ الباري - تعالى - لا يفوته

ملائم. ولا يحضره غيرُ ملائم. وأن فوات اللذات الحقيقية، بل الأحوال البدئية الملائمة مع قطع الطمع عن عودها أشدّ ألم، وقد عبّر عنه بـ «نار الله الموقّدة التي تطلّع على الأفتدة».

<جوابُ المسألة الثامنة>

قوله: «مسألة، ما حقيقة الفيض الصادر - إلى آخره».

أقول: إن الفيض موجودٌ بصدْرٍ عن الحق. وإذا كان محتاجاً إلى قايِل، وكان القايِل موجوداً، يتبَلَّه من غير حركة من الحق إلى القايِل، ولا خروج شيء منه إليه، ولا تَلُكُّ من القايِل إياه، ولا حركة نحوه. ولا كيفية لذلك الصدور ولذلك القبول، بل تعرّض لهما في العقول إضافتان، إحداهما بالقياس إلى الصادر، والأخرى بالقياس إلى القايِل. ونحن نجدُ من أنفسنا أننا نَحْرُكُ عُضْواً نريدُ حركته، لا بتوجه نحو الحركة، ولا بميل من الحركة إلى ذلك العَضْو، بل بايجاد حركة من النفس في ذلك العَضْو القايِل له، وذلك المعنى مشعورٌ به عند نفوسنا. فكذا الإيجاد. وأما الإمداد، وهو إتمام ما أراد الموجدُ إيجاداً، فيُقاس عليه. ولا يحتاج إثبات ذلك إلى برهان.

<جوابُ المسألة التاسعة>

وأما مسألة، تسلسل العلل والمعلولات موجودة غيرَ مُنتهية إلى غاية. [إلى آخره] فنقول: البرهان قائمٌ على امتناع ذلك، وهو أن كُلَّ سِلْسِلَةٍ من علل ومعلولاتٍ مُرتّبة، فهي إما تكونُ بحيث إذا فُرِضَ عدمٌ واحدٍ من أحادِ السِّلْسِلَةِ، وجبَ انعدامُ ما بعده من السِّلْسِلَةِ. فإذا، كُلُّ سِلْسِلَةٍ موجودة، يجبُ أن يكون فيها عِلَّةٌ (٤٧ ب) هي أولى العلل، لولاها، لما كانت تلك المراتب التي هي معلولاتها ومعلولات معلولاتها إلى آخر المراتب موجودة. فإذا فرضنا سِلْسِلَةً غيرَ مُنتهية إلى عِلَّةٍ لا تكونُ لها عِلَّةٌ، لم تكن في تلك السِّلْسِلَةِ عِلَّةٌ هي أولى العلل، فلا تكونُ السِّلْسِلَةُ موجودة، وقد فُرِضت موجودة. لهذا خُلِّف. وهذا برهانٌ لطيفٌ يختصُّ بهذا الموضوع.

<جوابُ المسألة العاشرة>

قوله: «مسألة: التَّسَبُّبُ التي بين الموجودات غيرَ مُنتهية عندنا»، إلى آخرها.

أقول: الأشياء المرتبة الموجودة آحادها معاً، وَجِبَ عند الحكماء أن تكونَ مُتناهيةً. أما غيرُ المرتبة، كالتُّنوس الإنسانية الباقية بعد موتِ أبدانها، وغيرُ الموجودة آحادها معاً، كالحوادث الماضية، فقد جوزوا أن تكونَ غيرَ مُتناهية، بل أوجِبُوا ذلك بناءً على قواعدهم، والنَّسَب بين الموجودات من هذا القبيل. وكذلك التَّشْكُّلات والأوضاع الفلكية والأمزجة المتولدة من العناصر، والأشياء التي لا تتناهي بالقوة، كتضعيف المقادير وتجزئتها، إلى غير ذلك.

<جوابُ المسألة الحادية عشرة>

قوله: «مسألة: الجوهر لا يبطل - إلى آخرها».

أقول: كُلُّ عُنصرٍ يفسدُ، فالنَّارُ تَبْطُلُ بِبُطْلانِ كَيْفِيَّتِها، كالماء الذي يغلو، فيبطلُ برودته، يفسدُ ويكونُ منه هواءٌ. وذلك إذا جاوزت الكيفية القريبة حدًا يَحتمَلُه الماءُ. أما إذا لم تتجاوز ذلك الحدَّ فلا يَبْطُلُ، كالماء الحارَّ. والنَّارُ لا تَبْطُلُ بِبُطْلانِ حرارتها المُفرطة، فإنها في المَرَكباتِ باقيةٌ بِصُورها، فاقدةٌ بحرارتها التي تُلزِمُها إذا كانت مُفردةً. ويتبيَّن ذلك في بحث المِرْزاج.

<جوابُ المسألة الثانية عشرة>

قوله: «مسألة: الهيولى المجردة..» لا تقبل القسمة... [إلى آخرها.

أقول: الهيولى المُجرَّدة لا تُوجَدُ إِلَّا في الذَّهن، وكذلك الصُّورةُ. وهما في الوجود أبداً تكونان مُتفارقتين. والجِسمِيَّةُ حاصِلَةٌ، وكذلك قبولُ القِسمة. وكثيرٌ من الصُّور [٤٨ ألف] والأعراض تتبَّعُ الاجتماعَ.

ألا ترى أن الخططين إذا اجتمعوا، حدث بينهما زاويةٌ. والآحاد إذا اجتمعت حصلت الأعداد، والعنص والزائج إذا اجتمعوا، حدثت السواد. وأما أن الاجتماع نسبة لا تحقق لها، بنفسها، لا يلزم أن لا يكون لها تحقق عند غيرها. وما يكون تبعاً لماله وجودٌ مُحققٌ زماً يكون سبباً لشيء آخر له وجودٌ مُحققٌ. كما أن محاذاة الأرض للشمس، التي هي نسبة تتبَّعُهما، تقتضي إضاءة الأرض من الشمس التي لها وجودٌ مُحققٌ مُسَخَّنٌ للأرض. والله أعلم بالصواب - تم

[٣] الرسالة الهادية

كتبها سندنا الإمام العلامة، الكامل المكمّل الراسخ، جامع الجوامع وبرزخ البرازخ، صدر الحقّ والدين، أبو المعالي، محمّد بن إسحق بن محمّد بن يوسف بن عليّ، ثانياً، إلى المولى العالم الفاضل الكامل، جامع فضائل الحكماء الأواخر الأوائل، نصيرالملّة والدين، قدّس الله روحهما ورزقنا فتوحتهما، آمين، يا ربّ العالمين.

﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾

<خطبة>

الحمد لله الذي أبان بمستقرّات الهمم مراتب علم اليقين وعينه وحقّه ودرجاته، وأوضّح بسكوني قلنك الطالبين حال الوصول إلى مُنتهى شأونهم، فتأوت حصص عقولهم واختلاف رتب حقائقهم في منازل معرفته، سبحانه، وآياته المؤدّعة في حضراته القدسيّة وأرضه وسماواته؛ وميّز الخاصّة من أهله من بين عالم خلقه وأمره، بأن لم يجعل لهم غايّة سوى ذاته، من جميع عوالمه وينصّات أسمائه وصفاته، بل جعل مُنتهى مدى همهم أشرف مُتعلّقات علمه الذاتيّ وأعلى مراداته، حتّى صار [نهيأة] مرادهم و غايّة مرادهم ما يُريدُه، سبحانه، بذاته من ذاته لذاته، ومن جهة أعلى حَيثيّات شؤونه الأصليّة الأولى وأرفع تعيّناته. فهو، سبحانه، حقيقة علمهم اليقينيّ وعينه وحقّه في سائر مراتب علومهم الذاتيّة المُتعلّقة به أولاً، ثمّ بمعلوماته، مع استهلاك كثرتهم تحت سلطان وحدته، من حيث همم، وبقاء حكمهم، وسرايته في جميع موجوداته وحضراته.

وصلى الله على المُتحقّق به من حَيثيّة الشهود الأكمل، والعليم الأتمّ الأشرف الأشمّل، مع دوام الشّصّور معه، سبحانه، في جميع مرآطه وأحواله ومراتبه ونشآته، سيّدنا «محمّد»، والصفوة من أمته وإخوانه الحائزين ميراثه الأتمّ في حلومه [٤٨]، ب] وأحواله ومقاماته، مع تحقّقهم وفوزهم بنتائج حُظوظهم الاختصاصيّة التي انفرّدوا بها عن خواصّ الوسائط وثمرات التبعيّة وأحكام الرّوابط، صلاة مُستمرة الحكم، دائمة الإيناع دوام الرّمان، من حيث حقيقة الكليّة وصوّر أحكامه التفصيليّة الظاهرة بالحركات العلويّة والمُعبر عنها بسنيه وشهوّره وأيامه وساعاته.

<مقدمة>

(١) وبعد، فإنه لا يخفى على الألباء أن العبارة بالنسبة إلى فلك المعاني المجردة والحقائق البسيطة، من حيث تعيينها في الأذهان، صيغٌ جدًّا؛ وهكذا فلك التصورات والتعريفات الذهنية بالنسبة إلى عرصة التعقّلات النفسانية والتصورات البسيطة؛ وهكذا الأمر في التصورات النفسانية البسيطة للأمور الكليّة والحقائق العلية بالنسبة إلى تعقّل العقول والنفوس الكليّة للكليات؛ ونسبة تعقّلات العقول والنفوس إلى تعيّن المعلومات في علم الحقّ نسبةً تعقّل من هو دون العقول والنفوس الكليّة في المرتبة العلمية إليها.

وكلُّ طائفةٍ من العلماء، وإن امتازت عن طائفةٍ أُخرى باصطلاحٍ يخصّها، فإنّه قد تقع المشاركة بينهما في بعض الألفاظ والألفاظ، لضيق فلك العبارة، وعدم التقيّد أحياناً بالألفاظ، وإن تباينت في المُعتقَد. فَيُظَنُّ - من حيث احتمال تلك الأسماء والألفاظ المُشتركة وجوهاً مُتعدّدة ومفهرمات مُختلفة - أنّ تلك الأسماء والألفاظ تُطَلِّقُها إحدى الطائفتين [٤٩، ألف] على ما أطلقها عليه الطائفة الأخرى. وهذا الاستنباه لا يزول إلا ببيان المراد من تلك الاطلاعات، لتتضح أحكام ما به يمتاز طائفةٌ غيرها وأنهما فيما ذا يشتركان.

(٢) فمن ذلك، ممّا يوهِم اشتراك أهل الذوق والتحقيق مع بعض الفرق، ما ذكر في شأن «الماهيات» والقول بأنّها غيرُ مجعولة، مع قول أولئك: «إنّها عريّة عن الوجودين العقليّ والعينيّ». ومن هذا القبيل ما أشار إليه «المولى» - نفع الله به - في أمر الوجود العامّ وفي كون الحقّ: «لو كانت له ماهية وراء وجوده، لزم أن تكون سابقةً عليه، ولزم أيضاً أن يكون مبدأ الموجودات اثنين؛ مع أنّ كلّ اثنين مُحتاج إلى واحد سابق عليه» هذا إلى غير ذلك، ممّا ذكر أثناء الأجوبة عن السؤالات المُرسلة، كالإيجاد وغيره، وما تيسر الوقوف عليه من بعض فوائده، كشرح الإشارات وغيره، مثل حديث الارتسام والصُدور، و تفسير قول الشيخ الرئيس «الوقوف على حقائق الأشياء ليس في قدرة البشرية»، (ابن سينا، التعليقات، ص ٣٤) وغير ذلك.

(٣) وقد عزم الداعي أن يذكر في ذلك ومثله، إن شاء الله تعالى، ما تحققت ذوقاً وكشفاً وشهوداً، ليُتضح بذلك مشرب المحققين وامتيازهُ من مشارب غيرهم، وليُعلم مذهبُهُ ومقصودُهُم، وفي ماذا يُشاركون أهل العقل النظري بالقوة الفكرية، وبماذا يتميزون عنهم وعن باقي الفرق. والرُّدُّ والقَبُولُ بعد ذلك راجع إلى إلهام الحق وإبضاحه أو ستره، لما يعلم في ذلك، من الحكم [٤٩، ب] التي حجبها عن سواها. فاقول: إنَّ المُستفادَ من الذوقِ الصَّحيح والكشفِ الصَّريح: أنَّ تعقُّلَ الحقِّ باعتبار أنه واحدٌ، أو أنه مبدأ للموجودات، أو أنه مسلوبٌ عنه الكثرة والاشتراك مع شيء في وجوده، أو أنه يستحيل أن تكون له ماهية وراء وجوده؛ كُـلُّ ذلك لا يصحُّ إلا باعتبار تعيُّنه في عَرَصَةِ التَّعَقُّلِ الكونيِّ، وأعنى بالتَّعَقُّلِ الكونيِّ تعقُّلَ غير الحقِّ، وسيما كُـلُّ مَنْ كانَ تعقلُهُ له وللبسائط المطلقة والحقائق الكليَّة بالتَّعَقُّلِ الفكريِّ المنصَّبِ بالقوى المِزاجيَّة الحادثة الإمكانية؛ فإنَّ تعقُّلاتِ مَنْ هُذا شأنه لا تكونُ بريئةً من خواصِّ قُبُود وكثرة ما سارية الحُكْم في تعقلِهِ المُوجِبِ لتعَيُّنِ المتعقَّلِ وانطباعه فيه بحسبِ محلِّ الانطباع، وإن كانَ محلاً معنوياً فبعيداً حُصُولِ المُطابَقة بينَ المتعقَّلِ والمتعقِّلِ.

ولهذا يقول أكثرُ المحققين: إنَّ أتمَّ تعيُّناتِ الحقِّ في عَرَصَةِ التَّعَقُّلِ وأقربها مُطابَقة لما هو الأمرُ عليه، تعيُّنه، سُبْحانَهُ، في تعقُّلِ العقلِ الأوَّلِ، لأنه أُخْلِى المُمكنات عن أحكام الكثرة والقُبُود الإمكانية، فتعقلُهُ أتمُّ مُطابَقةً وأقربُ نِسبةً إلى ما يقتضيه شأنُ الحقِّ. وجماعةٌ أخرى من المحققين يقرُّون هُذا الأمرَ ويقولونَ به، غيرَ أنَّهم يستنونَ الكَمَلُ من الأناسيِّ ويشركونَهُم مع العقلِ الأوَّلِ، في صحَّةِ المعرفة وكمالها. وعلى الجُملة فكلُّ تعيُّنٍ مُتَّيِّد، حاصِرٌ لما يتعيَّنُ به من المُطلقات، وإنَّ العقلَ السَّليمَ يقضى بأنَّ ذلك التَّعَيُّنُ [٥٠، ألف] مسبوِّقٌ بالالتَّعَيُّنِ.

(٤) فإن قال محقِّقٌ: «إنَّ حقيقةَ الحقِّ مجهولةٌ، والمعرفةُ به حاصلةٌ»، فليس يعنى بذلك أنَّ للحقِّ حقيقةً وراء وجوده. وإنما يعنى به أنَّ الحقَّ متى اعتُبرَ تعقلُهُ مُجرِداً عن الكثرة الوجودية والاعتبارية النسبية والتَّعَقُّلاتِ والتَّعَيُّناتِ التَّيْبِيدِيَّة النَّاشئة من تعقُّلٍ غيره له، يكونُ مُطلقاً عن التَّعَيُّنِ بوصفٍ أو حُكْمٍ أو نِسبةٍ، سَلْبياً كانَ كُلُّ ذلك أو ثبوتياً.

(٥) وهذا هو الإطلاق الذاتي غير المقيّد بمدرِك ما بأمر ما، فليس هو من هذا الوجه مثبتاً له أنّه مبدأ، أو واحد، أو فياض للوجود، بل نسبة الوحدة إلى ذلك الإطلاق وسليها عنه على السواء، بمعنى أنّه مطلق عن الحصر في وصف، أو حكم سلبى أو ثبوتى، أو في الجمع بينهما، أو التنزه عنهما بحال. فيصدق في حقه، من حيث هذا الإطلاق، أن يقال: إنه يشهد ولا يشهد، ويعلم ولا يعلم، دون الحصر في إطلاق أو تقييد، ليس بمعنى أن له إطلاقاً بضاده تقييداً، أو وحدة ثنائياً كثرة. وإنه من حيث هذا الإطلاق لا يقتضى ارتباط شىء به، ولا صدور شىء عنه، ولا تعلق علمه بشىء، ولا غير ذلك من النسب والإضافات.

فمن ذهب من المحققين، إلى أن «حقيقته مجهولة»، فإنما يعنى بذلك أن الحق من حيث الإطلاق المشار إليه لا يتعيّن في تعقل، ولا يتجلى في مرتبة، ولا ينضبط بمدرِك. وإضافة الماهية هي من هذا الوجه، لأن له ماهية وراء وجوده.

(٦) فهو، سبحانه، من حيث هذا الإطلاق وعدم تعينه بوحدة [٥٠، ب] أو مبدئية أو وجوب وجود أو نحو ذلك، نسبة الاقتضاء الإيجادى إليه وعدمه على السواء، لا يرتب عليه حكم ولا يتعقل إليه إضافة أمرها. وتعيّن الحق بالوحدة هو اعتبار نال للتعين والإطلاق. ويلي اعتبار الوحدة المذكورة تعقل اعتبار كون الحق يعلم نفسه بنفسه في نفسه؛ ويتلو الاعتبار المقدم المفيد تعقل الوحدة من كونها وحدة فحسب؛ فإنّ الحاصل منه فى التعقل ليس غير نفس التعين، لكنّه بالفعل، لا بالفرض التعللى. واعتبار كونه يعلم نفسه بنفسه فى نفسه يفتتح باب الاعتبارات. وهذا عند المحققين هو يفتاح مفاتيح الغيب المشار إليها فى الكتاب العزيز.

وهذا المفتاح عبارة عن النسبة العلمية الذاتية الأزلية الفعلية، لكن من حيث امتيازها عن الذات، الامتياز النسبى. ليس من حيث إن العلم صفة قائمة بذات الحق، كما ذهبت إليه الأشاعرة؛ فإنّ ذلك لا يقول به مُحَقِّقٌ عارفٌ بالتوحيد الحقيقى، ولا أيضاً بمعنى أنّ العلم عين الذات، فإنّه لا يتعقل، من حيث ذلك الاعتبار للحق نسبة ممتازة عن ذاته يُعَبَّرُ عنها بأنّها علمٌ أو غيره، من الأسماء والصفات والنسب

والإضافات. بل وحدة لا يتميز فيها العلم عن العالم والمعلوم، فلا كثرة ولا تعدد، سواء اعتبرت الكثرة وجودية أو اعتبارية.

(٧) فالنسبة العلمية مقام الوحدانية التالية للأحدية المذكورة التي تلى الإطلاق [٥١، ألف] المجهول غير المتعين. ومن حيث هذه النسبة العلمية يتعمّل مبدئية الواجب وكونه وإهيب الوجود لكل موجود، ويتعمّل الحق أيضاً من هذا الوجه تضاعف الاعتبارات المتفرّعة من النسبة العلمية والمنتشئة بعضها عن بعض.

فالحق متعمّل في مرتبة هذا الأزل الواحد العلي سائر اللوازم الكليّة الأولى التي أولها الفيض الوجودي على جميع الممكنات، ولوازم تلك اللوازم هكذا، متنازلة إلى غير النهاية، وإذا اعتبرت متصاعدة إنتهت إلى الأزل المعبر عنه بالنسبة العلمية بالتفسير المذكور، وهذا التعمّل الإلهي تعقل أزلي أبدي على وتيرة واحدة. والماهيات عبارة عن صور تلك التعمّلات الإلهية ولوازمها وأثارها، ولها الوجود العلمي الأزلي، ليس كما يظنّه «المعتزلة»، من أنها خالية عن الوجودين.

(٨) ولما استحال قيام الحوادث أو أن يتجدّد له علم، لزم أن تكون تلك التعمّلات أزلية، وأن يكون لكل منها تعين في التعمّل الإلهي من حيث النسبة العلمية. وهو المعبر عنه عند المحقّقين بـ «الارتسام»؛ فإنه عندهم وصّف مضاف إلى الحق، من حيث النسبة العلمية، باعتبار امتيازها عن الذات، لا من حيث الوحدة الذاتية. هذا، مع أن تعقل الكثرة الاعتبارية في العرصه العلمية باعتبار امتيازها عن الذات لا يقدح في وحدة العلم، فإنها تعقّلات متميّنة من العلم فيه. وهي من حيث تعقل الحق لها مستهلكة الكثرة في وحدته [٥١، ب] وسماتها حالتي شأنه، ومن حيث اعتبار امتيازها بحقائقها عنه ثابتة الكثرة. ومن هذا الوجه يقول المحقّق: إنّ الماهيات غير مجعولة. فأما من حيث تعقل الخلق لها بالنظر الفكري فإنها مجعولة، كوجوداتها العينية. وهذا التفصيل الذي يذكره المحقّقون، وإن كان للعقل النظري فيه مجال، غير أن المحقّق لم يحصله ولم يدركه بنظره الفكري.

(٩) وإثما الحق، سبحانه، إذا سبقت عنايته في حق من اختار من عبده، و شاء أن

يُطْلَعَةُ عَلَى حَقَائِقِ الْأَشْيَاءِ عَلَى نَحْوِ تَعْيِينِهَا فِي عِلْمِهِ، جَذْبُهُ إِلَيْهِ، بِمِعْرَاجِ رُوحَانِيٍّ، فَشَاهِدَ حَالَ انْسِلَاخِ نَفْسِهِ عَنِ بَدَنِهِ وَتَرْقِيهِ مِنْ مَرَاتِبِ الْعُقُولِ وَالنُّفُوسِ، مُتَنَاعِدًا مَا زَا عَلَى الْعَوَالِمِ الْعُلُويَّةِ، طَبَقَةً بَعْدَ طَبَقَةٍ، مُتَّحِدًا بِكُلِّ نَفْسٍ وَعَقْلٍ، اتِّحَادًا يُفِيدُهُ الْانْسِلَاخَ عَنْ جُمْلَةٍ مِنْ صِفَاتِهِ وَأَحْوَالِهِ الْجُزْئِيَّةِ وَأَحْكَامِ كَثْرَتِهِ الْإِمْكَانِيَّةِ فِي مَقَامِ كُلِّ نَفْسٍ وَعَقْلٍ، جُمْلَةً بَعْدَ جُمْلَةٍ، بِحَسَبِ ذَلِكَ الْمَقَامِ، هَكَذَا، حَتَّى تَتَّحِدَ نَفْسُهُ بِالنَّفْسِ الْكُلِّيَّةِ، فَنَصِيرُ كَهَيِّ، وَيَزُولُ عَنْهَا مَا كَانَ عَرَضَ لَهَا حَالَ التَّنَزُّلِ الْمَعْنَوِيِّ لِلتَّلَبُّسِ بِالْمِزَاجِ الْعُنْصَرِيِّ. ثُمَّ يَتَّحِدُ، إِنْ كَمَّلَ مِعْرَاجَهُ، بِالْعَقْلِ الْأَوَّلِ.

فَإِذَا اكْتَمَلَ اتِّحَادُهُ بِهِ، يَطْهَرُ مِنْ سَائِرِ أَحْكَامِ الْكَثْرَةِ وَالْإِمْكَانِ، الَّتِي هِيَ لِرِوَاظِ مَا هَيْتَهُ مِنْ حَيْثُ إِمْكَانَاتِهِ النَّسْبِيَّةِ، مَا عَدَا حُكْمَ وَاحِدٍ، وَهُوَ مَعْقُولِيَّةُ كَوْنِهِ فِي نَفْسِهِ مُمَكِّنًا، كَمَا هُوَ الْعَقْلُ الْأَوَّلُ. وَذَلِكَ لَا يَتِمُّ إِلَّا بِغَلْبَةِ أَحْكَامِ الْوَجُوبِ عَلَى أَحْكَامِ الْإِمْكَانِ، عَلَى نَحْوِ مَا سَأَشِيرُ إِلَيْهِ، إِنْ شَاءَ اللَّهُ، غَلْبَةً، بِهَا تَثْبِيثُ الْمُنَاسَبَةِ بَيْنَهُ وَبَيْنَ رَبِّهِ. وَهُنَاكَ يَحْصُلُ لَهُ الْقُرْبُ الْحَقِيقِيُّ الَّذِي [٥٢، الف] هُوَ أَوَّلُ دَرَجَاتِ الْوُضُوعِ، وَ يَصْحُحُ لَهُ، بِصِفَتِهِ الْوُجُودِيَّةِ الذَّاتِيَّةِ، الْأَخْذُ عَنِ اللَّهِ بِدُونِ وَاسِطَةٍ عَقْلٍ، أَوْ نَفْسٍ، أَوْ غَيْرِهِمَا مِنَ الْوَسَائِطِ الْعُلُويَّةِ وَالسُّفَلِيَّةِ، كَمَا هُوَ شَأْنُ الْعَقْلِ الْأَوَّلِ مَعَ الْحَقِّ.

(١٠) وَيَتَمَيَّزُ الْإِنْسَانُ الْحَقِيقِيُّ الْمُشَارُ إِلَيْهِ عَنِ الْعَقْلِ الْأَوَّلِ فِي بَعْضِ مَقَامَاتِ الْقُرْبِ، قَبْلَ الْفَنَاءِ الْآخِرِ وَالِاسْتِهْلَاكِ فِي الْحَقِّ: بَأَنَّهُ يَجْمَعُ بَيْنَ الْأَخْذِ الْأَنَمِّ عَنِ اللَّهِ بِوَسِطَةِ الْعَقْلِ الْأَوَّلِ وَبَاقِيِ الْعُقُولِ وَالنُّفُوسِ، بِمُوجِبِ خَاصِيَّةِ حُكْمِ إِمْكَانِهِ الْبَاقِيِ مِنْهُ، الَّذِي سَبَقَتْ الْإِشَارَةُ إِلَيْهِ، وَخَاصِيَّةِ حُكْمِ وَجُوبِ كُلِّ فَرْدٍ مِنْ أَفْرَادِ الْعُقُولِ؛ وَبَيْنَ الْأَخْذِ عَنِ اللَّهِ بِدُونِ وَاسِطَةٍ أَصْلًا بِحُكْمِ وَجُوبِهِ.

وَحَالَتُهُ يَجِلُّ مَقَامَ الْإِنْسَانِيَّةِ الْإِلَهِيَّةِ الَّتِي هِيَ فَوْقَ الْخِلَافَةِ الْكَبِيرِيِّ وَغَيْرِهِمَا مِنَ الْمَرَاتِبِ الْعُلُويَّةِ، وَيَسْتَجَلِي مِنْ حَيْثُ الْمُنَاسَبَةِ الْمَذْكُورَةِ مِمَّا هُوَ مُنْتَقِشٌ فِي عِلْمِ الْحَقِّ، وَمُرْتَسِمٌ فِيهِ بِالتَّفْسِيرِ الْمَذْكُورِ، وَمُقَدَّرٌ ظَهُورُ تَعْيِينِهِ وَبُرُوزُهُ مِنْ ذَلِكَ الْوُجُودِ الْعِلْمِيِّ إِلَى الْوُجُودِ الْعَيْنِيِّ بِمِقْدَارِ سَعَةِ مَرَاةِ حَقِيقَتِهِ وَاسْتِعْدَادِهِ الْكُلِّيِّ وَحَسَبِ اسْتِقَامَةِ الْمَرَاةِ وَصِحَّةِ الْمُحَادَاةِ وَالْمُسَامَاةِ الْمَعْنَوِيَّةِ لِلنَّقْطَةِ الْإِعْتِدَالِيَّةِ الْإِلَهِيَّةِ الَّتِي

يتساوى نسبة الأطراف إليها ونسبتها إلى الأطراف.

فَيُدْرِكُ كُلُّ مَا ذَكَرْنَا وَغَيْرِهِ دُونَ حِجَابٍ، وَيَتَعَقَّلُ الْمَاهِيَاتِ بِتَعْيِينَاتِهَا الْأَزَلِيَّةِ عَلَى نَحْوِ تَعَقُّلِ الْحَقِّ لَهَا بِالتَّعَقُّلِ الْأَوَّلِيِّ، مِنْ حَيْثُ النِّسْبَةُ الْعِلْمِيَّةُ الدَّائِمِيَّةُ الْوَحْدَانِيَّةُ الْفِعْلِيَّةُ، لَيْسَ بِمَوْجِبٍ [٥٢، ب] إِمْكَانَاتِهَا النَّسْبِيَّةِ؛ لِاشْتِرَاكِ جَمِيعِهَا فِي مَعْنَى الْإِمْكَانِ، وَلَا عَلَى نَحْوِ تَعْيِينِهَا فِي تَعَقُّلِ الْمَحْجُوبِينَ بِالْعُقُولِ الْمُقَيَّدَةِ؛ فَإِنَّ لِهَذَا النَّوْعِ مِنَ الْإِدْرَاكِ نَقَائِصَ شَتَّى. مِنْ جُمْلَتِهَا: أَنَّهُ إِدْرَاكٌ جُزْئِيٌّ بِقُوَّةٍ جُزْئِيَّةٍ هِيَ الْفِكْرَةُ، وَبِعِلْمٍ مُقَيَّدٍ انْفِعَالِيٍّ، فَلَا يُدْرِكُ إِلَّا مَا يُنَاسِبُهَا.

ولهذا عجزت العقولُ المُقَيَّدَةُ بالأفكار، لخاصية تقيدها وتناهى قابليتها وغلبة أحكام كثرتها وإمكاناتها، عن إدراك الكليات في مراتبها الأصلية. فلا تقدر أن تدركها إلا بعد مشاهدة الجزئيات واستنزاع معنى جامع لها، هو الكلِّي عندنا، وهو عندنا أمرٌ مفروض في التعقل الذهني، لا تحقِّق له في الخارج.

(١١) وهذا فيه نظر؛ فإنَّ الَّذِي أَفَادَهُ الشُّهُودُ الْمُحَقِّقُ، حَالُ الْمِعْرَاجِ وَالْإِنْسِلَاحِ عَنِ أَحْكَامِ الْكَثْرَةِ وَالْإِمْكَانِ وَخُلُوِّ النَّفْسِ عَنِ مَدَارِكِهَا الْجُزْئِيَّةِ، كَمَا ذَكَرْ، هُوَ أَنَّ إِدْرَاكَهَا لِلْحَقَائِقِ الْكُلِّيَّةِ يَصِيرُ سَابِقاً عَلَى إِدْرَاكِ «الجزئيات»، فَتُدْرِكُ «الْحَقَائِقَ الْكُلِّيَّةَ»، كَالْوُجُودِ الْعَامِ وَغَيْرِهِ مِنَ الْأُمُورِ الْكُلِّيَّةِ وَالْعَامَّةِ أَوَّلًا، ثُمَّ تَدْرِكُ جُزْئِيَّاتِ كُلِّ حَقِيقَةٍ كَلِّيَّةٍ وَلَوْ أَوْزَمَهَا بِطَرِيقِ التَّبَعِيَّةِ وَاللُّزُومِ، عَلَى نَحْوِ تَعْيِينِهَا فِي حَضْرَةِ الْحَقِّ، مِنْ حَيْثُ النِّسْبَةُ الْعِلْمِيَّةُ، وَفِي ذَوَاتِ الْعُقُولِ الْمُجْرَدَةِ وَالتَّنْفُوسِ الْكُلِّيَّةِ.

وهكذا هو علمُ الحقِّ بحقائق الأشياء وبالموجودات؛ فَإِنَّ تَعَلُّقَ عِلْمِهِ بِالْمَوْجُودَاتِ التَّفْصِيلِيَّةِ مَسْبُوقٌ بِتَعَلُّقِ عِلْمِهِ بِالْعَقْلِ الْأَوَّلِ، الَّذِي هُوَ الْأَصْلُ الْكُلِّيُّ بِالنِّسْبَةِ إِلَى مَا دُونِهِ، مِنَ الْعُقُولِ وَالتَّنْفُوسِ وَغَيْرِهِمَا مِنَ الْكُلِّيَّاتِ النَّسْبِيَّةِ وَلَوْ أَوْزَمَهَا التَّفْصِيلِيَّةِ. وَهَكَذَا [٥٣، أ] هُوَ عِلْمُ الْعَقْلِ بِمَا بَعْدَهُ فِي الْمَرْتَبَةِ.

(١٢) و«الدَّاعِي» وَإِنْ لَوَّحَ مِنْ ذَلِكَ بِطَرَفٍ فِي الرِّسَالَةِ الْمُتَقَدِّمَةِ. لَكِنَّهُ لَمْ يَنْحَرِّرْ ذَكَرَ ذَلِكَ تَمَاماً، وَحَيْثُ ذَكَرْنَا أَمْرَ الْمِعْرَاجِ الرَّوْحَانِيِّ وَشَأْنَ صَاحِبِهِ، وَجِبَّ اسْتِيفَاءِ بَيَانِ ذَلِكَ. ثُمَّ أَرْجَعُ وَأَقُولُ: وَمَذْهَبُ الشَّيْخِ الرَّئِيسِ، عَلَى مَا ذَكَرَهُ فِي التَّعْلِيلَاتِ،

(ص ٣٤) موافق لمذهب المحققين، فيما ذكرناه، من «أن معرفة حقائق الأشياء، على ما هي عليه بطريق النظر الفكري، مُتَعَدَّرٌ»،

و حَكْمُ العَقْلِ المُتَعَدِّدِ بالفكر به «أن الكليات لا تُعَرَّفُ إلا من الجزئيات وبعدها، وأن الكليات ليس لها صورة معقولة أزلية مُتَعَبِّئَةٌ في علم الحقِّ والمَقُولِ المُجَرَّدَةِ، بل هي أمورٌ مفروضةٌ لا تحقَّق لها في أنفسها». فيه نَظَرٌ، بل الأمر واقعٌ على نحو ما أدركه المحققون بطريق الكشف والشهود.

ونصَّ كلام الشيخ، فيما ذكره الداعي بلسان الموافقة، هو أنه قال:

«ليس للإنسان أن يدرك معقولة الأشياء من دون وساطة محسوسيتها، و ذلك لتقصان نفسه واحتياجه في معرفة الصور المعقولة إلى توسط الصور المحسوسة. فأما «الأول»، والمَقُولُ المُفَارِقَةُ لِمَا كَانَتْ عَاقِلَةً ذَوَاتِهَا لَمْ تَحْتَجِّجْ فِي إِدْرَاكِ صُورِ الْأَشْيَاءِ الْمَعْقُولَةِ إِلَى صُورِهَا الْمَحْسُوسَةِ وَلَمْ تَسْتَفِدْهُ مِنْ إِحْسَاسِهَا، بَلْ أَدْرَكَتْ الصُّورَ الْمَعْقُولَةَ مِنْ أَسْبَابِهَا وَعِلْمِهَا الَّتِي لَا تَتَغَيَّرُ، فَيَكُونُ مَعْقُولًا مِنْهُ لَا يَتَغَيَّرُ».

ثم قال: «وَلِكُلِّ شَخْصٍ جِزئِيٍّ مَعْقُولٌ مُطَابِقٌ لِمَحْسُوسِهِ».

وهذا القول منه موافق لما نقله الداعي وفهمته من فحوى كلامه: أن مراده من قوله [٥٣، ب] «الوقوف على حقائق الأشياء ليس في قدرة البشر، إلى آخر الفصل» (ص ٣٤)، هو بيان تعدد معرفة الحقائق من حيث صورها المعقولة المتعينة في علم الحق أولاً وأبداً. وفي ذات المقول المجردة، لم يُرَدِّ معرفة خواص الأمزجة والطباع وغير ذلك، مما أشار إليه «المولى»، نفع الله به، في تلك الأجوبة. بل إنما أراد معرفة حقائقها الأصلية، كما مر. ولذلك ذكر في تقرير ذلك وتمثيله معرفة ذات الحق، سبحانه، ومعرفة العقل والنفس والفلك وحقبة الجسم الكلي من حيث معقوليه، ولم يمثّل بما يفهم منه أمر يتعلّق بالأمزجة والطباع والخواص.

(١٣) وظنّ الداعي أن الناسخ التّاقِل، لتلك المسائل، من تعليقه ربما لم يكتب ذلك الفصل تماماً، وإلا لم يكن يخفى على العِلم الشّريف مُرَادُ الشّيخ منه. والدليل

على أن مراده - قدس الله نفسه الزكية - من ذلك، التمثيل بما لوح الداعي بذكره، ما أكدته في موضع آخر، وهو قوله:

«الإنسان لا يعرف حقيقة الشيء البتة، لأن مبدأ معرفته الأشياء هو الحس، ثم يميز عقله بين المتشابهات والمتباينات، ويعرف حينئذ بعض لوازم الشيء وأفعاله وتأثيراته وخواصه، فيتدرج بذلك إلى معرفته معرفة مُجملة غير مُحققة، ورتما لم يعرف من لوازمه إلا البعض. ولو قيل: إنه عرف أكثرها، لكنه ليس يلزم أن يعرف لوازمه كلها. فلو كان يعرف حقيقة الشيء وكان ينحدر من معرفة حقيقته إلى معرفته لوازمه وخواصه، لكان يجب أن يعرف لوازمه وخواصه أجمع. لكن معرفته، بالعكس مما يجب أن يكون عليه.»^١

(١٤) ومما ذكره، مما هو موافق من وجه [٥٤، الف] لمذهب المحققين، أن قال:

«العلم هو حصول صور المعلومات في النفس». ثم قال: «وصور الموجودات مُرسمة في ذات الباري، إذ هي معلومات له، وعلمه بها سبب وجودها»، والمحققون من أهل الذوق يقولون: «الحق علم نفسه بنفسه، وعلم العالم من عين علمه بنفسه، وأوجده على نحو ما علمه». والافتضاء الإيجادي ينضاف إلى الحق على ثلاثة أنحاء: اقتضاء ذاتي، لا يتوقف حكمه على شرط أصلاً. واقتضاء آخر، ظهوره متوقف على شرط واحد، وذلك الشرط هو العقل الأول. واقتضاء ثالث، ظهور آثاره موقوف على شروط. وليس هذا بمعنى أن ثمة اقتضاءات ثلاثة مختلفة، بل هو اقتضاء واحد لثلاث مراتب.

فالماهيات هي التي قلنا: إنها عبارة عن صور التعقّلات المتعددة الإلهية المتعينة في النسبة العلمية ونتائجها، وبها تعدد مطلق الفيض الوجودي الإيجادي بآثار خصوصياتها القاضية بتميز كل منها عن الآخر، فيدرك الفيض الوجودي الواحد

مُتَنَوِّعَ الظُّهُورِ، مُتَعَدِّدَ الْعَيْنِ، تَعَدُّدًا تَابِعًا لَتِلْكَ التَّعْقُلَاتِ الْأَزَلِيَّةِ الْعِلْمِيَّةِ. وَحَكْمُ الْعِلْمِ مُسْحَبٌ عَلَيْهَا وَمُتَعَلِّقٌ بِهَا وَبِلَوَازِمِهَا عَلَى مَا هِيَ عَلَيْهِ.

فَتَعَقَّلَ الْعِلْمُ حَالَ الشُّهُودِ الْمُحَقَّقِ، مِنْ حَيْثُ إِنَّهُ نِسْبَةٌ وَاحِدَةٌ فَقَطْ، يُفِيدُ الشُّهُورَ بِصُورَةِ عِلْمِ الْحَقِّ نَفْسَهُ بِنَفْسِهِ بِاعْتِبَارِ اتِّحَادِ الْعِلْمِ وَالْعَالِمِ وَالْمَعْلُومِ، وَتَعَقَّلَ امْتِيَازَ الْعِلْمِ عَنِ الذَّاتِ الْاِمْتِيَازِ النَّسْبِيِّ، وَاسْتِمَالَهُ عَلَى تِلْكَ التَّعْقُلَاتِ الْمَفْرُوضَةِ لِانْتِشَاءِ بَعْضِهَا عَنْ بَعْضٍ، وَتَعَقَّلَ تَعْلِيْقَهُ بِذَاتِ الْحَقِّ عَيْنِهِ، [٥٤، ب]، أَعْنَى عَيْنِ النَّسْبَةِ الْعِلْمِيَّةِ. وَلَوَازِمُ تِلْكَ النَّسْبَةِ؛ تُفِيدُ مَعْرِفَةَ اسْتِمَالِ الْعِلْمِ عَلَى تَعْقُلَاتٍ شَتَّى هِيَ الْمُعْبَرُ عَنْهَا بِالْمَعْلُومَاتِ الْمُتَعَقِّلَةِ الْاِنْتِشَاءِ مِنَ الْقُرُوضِ وَتَضَاعُفِ الْوُجُوهِ وَالْاِعْتِبَارَاتِ، وَ كَوْنُهَا كَثْرَةٌ نِسْبِيَّةٌ تَابِعَةٌ لِنِسْبَةِ وَاحِدَةٍ، تُسَمَّى الْعِلْمَ.

وَ قَدْ أَشَارَ «الْمَوْلِيُّ»، نَفَعَ اللَّهُ بِهِ، إِلَى طَرَفٍ مِنْهُ عِنْدَ ذِكْرِ «الْاِعْتِبَارَاتِ الْاِنْسَانِيَّةِ عَشْرًا». وَتَمَمَّ ذَلِكَ فِي مَشْرَبِ التَّحْقِيقِ: أَنَّ تِلْكَ الْاِعْتِبَارَاتِ الَّتِي تُعَقِّلَتْ مِنْ حَيْثُ تَأْثِيرِ الْحَقِّ، مِنْ جِهَتِهَا تَعَدَّدَتِ الْاَثَارُ الْاِلَهِيَّةُ، وَإِنْ كَانَتْ فِي الْأَصْلِ أَمْرًا وَاحِدًا، فَسُمِّيَتْ بِهَذَا الْاِعْتِبَارِ التَّعَدُّدِيِّ أَحْكَامَ الْوُجُودِ. وَسَمَّيْنَا مَعْقُولِيَّةً كُلَّ أَمْرٍ يوصفُ بِالتَّأَثُّرِ، فِي مُتَابَلَةِ تِلْكَ الْاَثَارِ الْمُنْسُوبَةِ إِلَى الْحَقِّ مَعَ خَوَاصِّ الْوَسَائِطِ، أَحْكَامَ الْاِمْكَانِ. وَ مِنْ شَهِدَ مَا ذَكَرْنَا، عَرَفَ سِرَّ الْاِرْتِسَامِ وَانْضِيافِهِ إِلَى الْحَقِّ، مِنْ حَيْثُ النَّسْبَةُ الْعِلْمِيَّةُ الْمُحِيطَةُ بِتِلْكَ التَّعْقُلَاتِ الْاِلَهِيَّةِ الْأَزَلِيَّةِ، مَعَ نِزَاهَةِ الْحَقِّ، مِنْ حَيْثُ أَحَدِيَّتِهِ عَنِ الْكَثْرَةِ النَّسْبِيَّةِ الْاِعْتِبَارِيَّةِ وَالْوُجُودِيَّةِ مَعًا.

فَلْمَحْضِ الذَّاتِ، الْاِطْلَاقُ عَنْ كُلِّ وَصْفٍ، كَمَا سَبَقَتْ الْاِشَارَةُ إِلَيْهِ، لِالْحَدِيثِ الْحَقِّ نَفْسِ التَّمَيُّنِ فَقَطْ، بِالْاِعْتِبَارِ الْمُسْتَقِطِ لِلْاِعْتِبَارَاتِ كُلِّهَا، وَوَحْدَانِيَّةً نَابِتَةً بِالْاِعْتِبَارِ الثَّانِي مِنْ حَيْثُ النَّسْبَةُ الْعِلْمِيَّةُ، وَلِهَا التَّعَيُّنُ الْجَامِعُ لِلتَّعْيِينَاتِ كُلِّهَا، وَمِنْ حَيْثُ حَيْثُهَا يُتَعَقَّلُ مَبْدِئِيَّةِ الْحَقِّ وَوَجِيبِيَّتُهُ، وَكَوْنُهُ مُوجِدًا وَقِيَاضًا بِالذَّاتِ، فَالتَّوْحِيدُ لِلْوُجُودِ، وَالتَّمْيِيزُ لِلْعِلْمِ، مِنْ حَيْثُ الْأَحَدِيَّةِ الْقَاضِيَةِ بِاتِّحَادِ الْعِلْمِ وَالْعَالِمِ وَالْمَعْلُومِ، وَالْاِطْلَاقُ لِلذَّاتِ. ثُمَّ أَقُولُ: كُلُّ مَوْجُودٍ مِنَ الْمَوْجُودَاتِ، [٥٥، أ]، مَا عَدَا الْحَقَّ - سُبْحَانَهُ - فَإِنَّهُ مُشْتَمِلٌ بِالذَّاتِ عَلَى جُمْلَةٍ مِنَ أَحْكَامِ الْوُجُوبِ وَالْاِمْكَانِ وَلَا بُدَّ وَأَنْ يَفْقَعَ بَيْنَ

الطرفين، أعنى جهة الوجوب وجهة الإمكان، مُمازجاتٌ معنويةٌ و غلبةٌ ومغلوبيةٌ، بتلك الغلبة والمغلوبية يظهر التفاوتُ بين الموجودات في الشرف والخساسة والشقاء والسعادة، والعلم والجهل، والبقاء والفناء، وغير ذلك من صفاتِ النقص و صفاتِ الكمال.

(١٥) فالقربُ من جنابِ الحقِّ لكلِّ من كانت أحكامُ الوجوب فيه أقوى وأتمَّ وأغلبَ، و صفاتُ النقص والبعد ولوازمها حيثُ تتضاعفُ فيه وجوهُ الإمكان وأحكامها، وتظهرُ غلبتها على أحكامِ الوجوب، ومحتدٌ أحكامِ الوجوب وحدانيةُ الحقِّ بالتفسير المذكور، ومحتدٌ أحكامِ النقص الكثرةُ والإمكان، وتضاعفُ وجوهُ الإمكان ينتشىء من خواصِّ إمكاناتِ الوسائطِ الثابتةِ بينِ الحقِّ وبينَ ما وجوده عن الحقِّ متوقِّفٌ على جملةٍ من الوسائطِ، فتفاوتُ الشرفِ من هذا الوجه هو بحسبِ قلةِ الوسائطِ، لعدمِ تغييرِ الفيضِ الذاتيِّ عن تقديسه الأصليِّ، والتزولِ عن هذا الشرفِ بعكسِ ذلك، وثمةُ برزخيةٌ وسطيَّةٌ اعتداليةٌ جامعةٌ بينِ الطرفين، مُشتملةٌ بالذاتِ على كلياتِ أحكامِ الوجوب والإمكان، اشتيمالاً مُعتدلاً فِعلياً من وجه، انفعالياً من وجه آخر، لا يغيّرُ الطرفين إلا بمعقولةٍ جمعها بينهما، وهى الحقيقةُ الإنسانيةُ الكماليةُ الإلهيةُ، فإنها كالمرآةِ للطرفينِ.

فمن تعيّنَ مرتبتهُ بالعناية والاستحقاقِ الذاتيِّ والمُناسبة [٥٥، ب] الحقيقيةِ في هذه البرزخيةِ المذكورة، لم يتميِّز في طرفِ الإمكان، بل ماهيتهُ نفسُ برزخيةُ وكونه مرآةً للطرفينِ. فيرتسمُ فيه، من حيثِ الانطباقِ المعنويِّ المُشارِ اليه في آخرِ المعراجِ، الوجودُ الواحدُ متعدداً مُتنوعَ الظهورِ بالأسماءِ وصُورِ الأحوالِ والصفاتِ، وينتشىء به بينِ الطرفين المذكورينِ سائرُ النَّسبِ والإضافاتِ، ظُهُوراً وإظهاراً للتعديّاتِ الاعتباريةِ والتعقُّلاتِ المتعينةِ في وحدانيةِ الحقِّ من حيثِ نسبةِ علمه الأزليِّ؛ فإنَّ أهلَ الارتسامِ المطابقِ، علوهمُ علومُ انفعاليةٍ لمُضافِ إليه الارتسامُ عندِ المحقِّقينِ. لكن لا أقولُ: إنَّ الارتسامَ فى ذاتِ صاحبِ هذه البرزخيةِ المذكورة هو ارتسامُ مطابقٍ لارتسامِ الأشياءِ فى نفسِ الحقِّ من حيثِ نسبةِ علمه الذاتى الأزليِّ؛ فإنَّ أهلَ

الارتسام المطابق، علوهم علوهم انفعالية جزئية حادثة ناقصة المحاكاة.
 بل أقول: إن نفس من هذا شأنه، تزكو وترقى وتصفو وتتجوهز ويتسع فلكها وتتحد
 بالجناب الأعلى وتشاغل بثور الحق، كما قال، صلى الله عليه وسلم، وأشار إليه في
 دعائه بقوله: «واجعلني ثوراً» فيصير ثوراً محضاً وينسلخ من الظلمات الإمكانية
 وأحكامها التقيدية والجزئية. فتصير مرة لنفس الارتسام الأزلي الإلهي. فالقدر الذي
 يعلمه من جناب الحق والأشياء يعلمه على نحو ما يعلمه الحق بعلم ذاتي، لا
 موهوب ولا مكتسب.

وهذا العلم هو العلم اللدني الذي هو عند أكثر أهل الذوق [٥٦، ألف] أعلى
 علوم الزهب، وإليه الإشارة بقوله تعالى: «ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء»
 (البقرة، ٢٥٥)؛ فإنه علم إحاطي فعلي. إذا تعلق بشيء، علمه من جميع وجوهه؛
 بخلاف علوم الناس، فإنها علوم حادثة انفعالية تتعلق بالأشياء من حيثية بعض
 الخواص واللوازم دون إحاطة، ولذلك كل من شغرت بتقصايه نفى أن يكون مثل هذا
 علماً تائماً محققاً، كالشيخ الرئيس، على ما وقف الداعي عليه من كلامه، وعرضه
 على الرأي المنير في هذه السطور، وفي الخدمة المتقدمة.

وصاحب هذا المقام البرزخي المذكور، كما ينتقش في مرآته، باعتبار أحد
 وجهيها المختص بطرف الإمكان، الموجودات العينية، بحسب تلك التعلقات
 والاعتبارات العلمية الأزلية، كذلك يندم في وحدته باعتبار أحد وجهيه الذي يلي
 مقام الوجوب ولا يتغير وحدته كل عدد ومعدود. وإنه من هذا الوجه يتأتى له الأخذ
 عن الله بدون واسطة أصلاً، بل يتحقق بما هو أعلى وأفضل من ذلك مما يتعدّر ذكره.
 هذا مع تفاوت درجات الواصلين إلى هذا المقام، وتفاوت حظوظهم من الحق
 بموجب خواص استعداداتهم الغير المجعولة. بل أقول: بمقتضى حكم الشهود
 المحقق، إنه ما من موجود من الموجودات إلا وارتباطه بالحق، من حيث هو، من
 وجهين: جهة بسلسلة الترتيب والوسائط التي أولها العقل الأول، وجهة طرف وجوبه
 الذي يلي الحق. وإنه من حيث ذلك الوجه [٥٦، ب] يصدق على كل موجود أنه

واجب، وإن كان وجوبه بغيره.

ومرادُ المحققين من «الوجوب» هنا مُخالفٌ من وجه لمراد غيرهم من هذا الإطلاق. والسَّرُّ فيه عُمومٌ حُكْمٌ وحادّةُ الحَقِّ الدَّائِيَّةِ المُنبَسِطَةِ على كُلِّ مُتَصِفٍ بِالوُجُودِ، والقاضِيَةِ باستهلاكِ أحكامِ كَثْرَةِ الأشياءِ والوساطِطِ فيها، والمُوضِحَةِ أحَدِيَّةِ التَّصَرُّفِ والمُتَصَرِّفِ، بمعنى أَنَّ كُلَّ ما سِوَى الحَقِّ مِمَّا يوصَفُ بالعَلِيَّةِ أَنَّهُ مُعَيَّدٌ غَيْرُ مُؤَرَّرٍ، فلا أَثَرَ لشيءٍ في شيءٍ إِلَّا لِلَّهِ الوَاحِدِ القَهَّارِ.

لكنَّ سِرَّ هذا الوجهِ الخاصِّ الَّذِي لا واسِطَةَ فيه بَيْنَ كُلِّ شيءٍ و بَيْنَ الحَقِّ بالنَّسْبَةِ إلى أَكْثَرِ الموجوداتِ مُستهلكُ الحُكْمِ والخاصِيَةِ في أحكامِ الكثرةِ والإمكانِ، لِغَلْبَةِ أحكامِ الكثرةِ على حُكْمِ الوحدةِ وأحكامِ الوُجُوبِ المُشارِ إليها من قَبْلُ.

(١٦) وَتَمَّةٌ سِرٌّ شَرِيفٌ يَتَعَلَّقُ بِهذا المَقامِ للعقلِ النَّظْرِيِّ فِيهِ مَجالٌ ما، وهو أَنَّهُ لَمَّا لم يَجْزِ عَقلاً أَنْ يَتَمَقَّلَ في الحَقِّ جِهَتانِ مُختلِفَتانِ، لكونه واحداً من جميع الوجوه، و جِبِّ أَنْ يَكُونَ الارتباطُ المُتَمَقَّلُ بَيْنَهُ، سُبْحانَهُ، و بَيْنَ الموجوداتِ ثابتاً من حيثِ الحَقِّ من وجهِ واحدٍ.

ولمَّا كانتِ الكثرةُ من لوازمِ المُمكِناتِ وِصْفانها الدَّائِيَّةِ، وَأوَّلُ صُورَةِ الكثرةِ وأقلُّها الاِئْتِسابِيَّةِ، وَجِبَّ أَنْ يَكُونَ ارتباطُ كُلِّ مُمكِنٍ بالحَقِّ من حيثِ التَّمكُّنِ من جِهَتَيْنِ: الجِهَةُ الواحدةُ وَجِهَةُ إمكانه والأخرى وَجِهَةُ وجوبه، وَوَجِبَّ أَنْ تَكُونَ الغَلْبَةُ من الوجهِ الَّذِي يلي الأوَّلَ [٥٧، ألف] لِلوحدَةِ وأحكامِ الوجوبِ، كما يَجِبُ أَنْ تَكُونَ الغَلْبَةُ للكثرةِ من الوجهِ الأخرِ. ثُمَّ أقولُ: تَعَيَّنَتِ مراتبُ الموجوداتِ وَدَرَجاتُها بِحَسَبِ الغَلْبَةِ والمغلوبِيَّةِ المُتَمَقَّلَةِ الوُجُوعِ بَيْنَ الطرفينِ، كما مرَّ بَيانُهُ.

ومن اطَّلَعَ على ما ذَكَرنا، اسْتَشَرَّفَ على أسرارِ شَرِيفَةٍ، من جُمَلِتها معرفةُ سَبَبِ مُوافقةِ العقلِ النَّظْرِيِّ لنتائجِ الكَشْفِ والشَّهودِ، و سَبَبِ التَّوقُّفِ في ذلكِ أو المِخالفةِ. فَسَبَبُ المُوافقةِ هو غَلْبَةُ ما حاصِلَةٌ من جَنابِ وحدَةِ الحَقِّ وإِطلاقِهِ وأحكامِ وجوبِهِ على أحكامِ الكثرةِ الَّتِي اشتملتِ عليها ذاتُ المُوافقِ.

وما نَباعَنُهُ إدراكُ صاحِبِ العقلِ النَّظْرِيِّ، مِمَّا أدركَهُ المُكاشِفُ في شُهودِهِ،

فتوقّف فيه أوردّه، فذلك راجع إلى خواصّ تقييداتٍ صاحب النظر الفكريّ وانحصاره تحت أحكام إدراكاته الجزئية وتناهي قابليّاتها؛ بخلاف حال المكاشف، فإنّه خلص عن حُبوس القيود وخواصّ قابليّاته المرصوفة بالتناهي. فأدرِك الأشياء بمطلق ذاته تارةً، وبربّه تارةً، وبهما معاً، وعلی الوجه المُنبّه عليه من قبل في أعلى مراتب تجريد الأشياء، التجريد الوجودي والإطلاق الأصلي، و صاحب النظر، وإن أدرك بعض ما أدركه المكاشف الخارج من الحُبوس المذكورة، فإنما يدرك ذلك البعض في المراتب المُتميّدة لتلك الحقائق، فيكون إدراكه لها بحسب تعيّن تلك الحقائق في مراتب عُربتها، وما عرض لها من القيود في تلك المراتب [٥٧، ب] لم يدركها في مراتب تجريدها الأتم الأعلى ووطنها الحقيقي الذي هو الحضرة العلميّة الإلهيّة المشار إليها من قبل.

(١٧) و تفرّيز ما ذكرنا وبيّره: هو أنّ النفوس الجزئية، لما كان تعيّنُها بعد المزاج وبخسبه، على ما هو مذهب المحققين من أهل الذوق والحكمة، صار كأن في المزاج معنى يصح وصفه بالمرآتيّة، بمعنى كأنّ النفس انطبعت فيه، فعبّر عن ذلك الانطباع «بالتعلّق التدبيري».

وأيضاً فلما كان المُوجب لاجتماع الأجزاء المزاجيّة آثار القويّ العلوية وخواصّ الاتّصالات الكوكبيّة والتشكّلات والحركات الفلكيّة وتوجّهات نفوسها وعقولها العليّة، وكان قبول الأمزجة لتلك القويّ والآثار قبولاً متفوّتاً، ثم استعدّ بما قبِله بحسب استعداداتها الأصليّة؛ كان المزاج كالمرآة لتلك القويّ وآثاره أولاً، وانطبع فيه منها أن يكون مرآة لقبول نفسٍ بجزئية تعيّنت به وبحسبه.

ولا شك بأنّ الأمزجة الإنسانيّة، وإن كانت واقعة في عرض واحد، فإنّها عظيمة التفاوت في القرب والبعد من درجعات الاعتدال. ولذلك تفاوتت النفوس في التوريّة والجوهريّة والشرف وغير ذلك من صفات الكمال.

ولزم أيضاً أن لا تخلو النفوس في تعقلاتها وتصوّراتها من خواصّ المزاج الذي هو سبب تعيّنّها، وشيما لما يوجبه الارتباط والتعلّق التدبيري، وإن لم تكن النفس

حالة في المزاج.

ولزم أيضاً أن تكون لكل نفس من النفوس الإنسانية مُناسِبةً ما مع العالم العلوي [٥٨، ألف] وثقوسيه، بموجب ما انعجن في مزاجها وما حصل لها من تلك القوى والآثار، بحسب حُكم الوقت الذي وقع فيه اجتماع الأجزاء المزاجية وبحسب مبدئية تعين النفس وتعلقاتها. ولا بُدَّ وأن تكون قوى بعض الأفلاك وآثاره فيها أغلب من البواقي. فتكون نسبة تلك النفس ومزاجها، إلى ذلك الفلك ونفسه وعقله، وأقوى وأنتم من نسبتها إلى سواها، هذا، وإن كان محلاً لآثار جميعها. وإذا كان كذلك كان إدراك نفس الإنسان لما تُدرِكُه من الحقائق هو بحسب المرتبة المتعينة له هناك، إذ من حيث هي وفيها وبحسبها تُدرِك ما تُدرِك.

(١٨) فالمتعين مرتبة نفسه - وسيما بعد الترقى والمعراج الروحاني المذكور والانتهاه إلى بعض مقامات الكمال النسبية الذي هو غايته من عرصات العقول والنفوس، وخصوصاً المرتقى إلى المرتبة الكمالية التي فيها يقتضى مشاركة العقل الأوّل في الأخذ عن الله وقبول فيضه الأقدس بلا واسطة. لهذا إلى غير ذلك مما يضيّق عنه نطاق العبارة ولا يتعين في تعقل مُقيد بنظره الفكري بإفصاح ولا إشارة - لا يكون إدراكه بحقائق الأشياء ومعرفة بالحق كتعقل ذي النظر الفكري المنصبغة نفسه بالخواص الطبيعية والقوى الجزئية المزاجية؛ فإنه إنما يُدرِك ما يدرِك بحسب الوصف الغالب على نفسه حال الإدراك.

فأين هو من الذين يستجلون حقائق الأشياء ويتعمقون المعلومات [٥٨، ب] في مراتبها البسيطة العالية. وأين هؤلاء أجمع من الكمل الذين يستجلون الحقائق في أعلى مراتب تعيّناتها على نحو تعيّناتها في علم الحق أولاً، كما سبق التنبيه على ذلك وعلى التفاوت المرئي الذي ذكره «الداعي» الثابت للنفوس الإنسانية في العوالم العلوية. لأن النبي - صلى الله عليه وسلم - أخبر: «أنه اجتمع في معرجه بآدم في السماء الأولى الذي هو فلك القمر، وأن مقامه هناك». وأخبر: «أن عيسى، عليه السلام، في الثانية، ويوسف في الثالثة، وإدريس في الفلك الرابع، وهارون في الخامس، وموسى

في السّادس، وإبراهيم في السّابع^١. ولاربيّ في أنّ النّفوس غير مُتحيّزة. فما ذكره، صلى الله عليه وسلم، إشارة إلى مراتب نفوسهم بموجب المناسبة الثابتة بينها وبين النّفوس السّماويّة والعقول العالية وتفاوت درجاتهم، عليهم السّلام، في الحضرة الإلهيّة، بحسب قلة الوسائط وكثرتها، كما مرّ.

(١٩) والسّالكون الواصلون ذوق المَعارج الرّوحانيّة من الكَمَل ومن يُدانيهم في المنزلة، قاطبة مُتفقون على صحّة ما ذكره النبيّ، صلى الله عليه وسلم، من شأن من ذكر من الأنبياء - عليه وعليهم السّلام - عن مُشاهدة رُوحانيّة وكشفٍ مُحققٍ متكرّرٍ حاصلٍ لكُلّ منهم، عدّة مرّات، دون تقليد للنبيّ، عليه السّلام، وغيره في ذلك ومثله. فإنّه إنّما [بعثهم على] السّلوک وارتياب المشاقّ طلب الخُروج عن رِبقة التّقليد وعدم [الف] القناعة بنتائج الأفكار، لما رأوا عجزها وعدم براءة ساحتها وأكثر براهينها من شين الشُّكوك والشُّبهات.

(٢٠) ومما يؤيّد ما ذكر: ما أخبره النبيّ - صلى الله عليه وسلم - في تفاوت درجات أخذِه عن «الله» العُلوم، بحسب أحواله المُتفاوتة وترقيّاته في مراتب العقول المُفارقة، بعد تجاوز المقامات الفلکیّة ونفوسها العليّة.

فكان يُخيّر أحياناً: أنّه يأخذ عن جبرئيل، عليه السّلام، وأنّ جبرئيل يأخذ عن ميكائيل، وميكائيل عن إسرافيل، وإسرافيل يأخذ عن الله؛ ويُخيّر: أنّه أحياناً كان يأخذ عن ميكائيل دون واسطة جبرئيل؛ وأخبر: أنّه كان يُلقي إليه أحياناً إسرافيل، فيأخذ عنه دون واسطة جبرئيل وميكائيل، عليهم السّلام؛ وأخبر: أحياناً عن الله دون واسطة أخذ من الملائكة، وليس وراء الله مرمى^٢.

وقد شاركة الكَمَل من ورّيته في كل ذلك، وقدراهم «الدّاعي»، ووقعت المُشاركة معهم والاتّفاق في الشّهود والحكم بصحّة ذلك، بفضل الله ومنّه، مع العِلْم بتوقّف أهل النّظر الفكريّ في قبول ذلك والحكم بصحّته، والعِلْم أيضاً

٢. بحار الأنوار، ج ٣٦، ص ٣٢٩ وغيره.

١. بحار الأنوار، ج ١٨، ص ٣٢٥.

بموجب ذلك التوقف والإنكار.

هذا مع أن المتوقفين في ذلك لا مستند لهم سوى الاستبعاد والاستحسان
التفريضي المادي؛ فإن هذه الأوصاف ومثلها تحجب العقول النظرية عن إدراك مثل
هذا وعن قبوله. ولو أمعنوا التأمل في البراهين التي تقضى برد أمثال هذه الأمور،
كعزوا على الخلل الحفي الواقع [ب، ٥٩] في بعض مقدمات تلك البراهين، سيما
البراهين المذكورة في شأن الصدور وترتيب العقول والثقوس والأفلاك وانحرام
القاعدة في فلك الثوابت وغير ذلك.

هذا، مع أنهم عند أكابر المحققين معذورون من وجه، فإن للعقول حداً تقف
عنده من حيث ما هي متباعدة بإفكارها. فقد تحكمت باستحالة أشياء كثيرة، وهي عند
أصحاب العقول، المطلق سرائها من القيود المذكورة من قبل، ممكنة الوقوع، بل
واجبة الوقوع؛ لأنه لا حد للعقول المطلقة تقف عنده، بل ترفق دائماً فتتلقى من
الجهات العلوية والخضرات الإلهية. وعلى الجملة: «ما يفتح الله للناس من رحمة فلا
شمسك لها، وما يمسيك فلا مرسيل له من بعده، وهو العزيز الحكيم». (الفاطر، ٣).

<الإلماعات>

وبعد أن قدمت الفصل الكلي المشتمل على ذوق أهل التحقيق وتمييز مذهبهم
من مذاهب غيرهم، وبيان الألفاظ الموهمة الاشتراك مع سواهم في الاعتقاد وغير
ذلك، فلندكر «الإلماعات» المختصة ببعض «أجوبة المسائل»، كما سبق الوعد
بذلك، إن شاء الله تعالى.

(١) فأقول: وأما ما أفاده بقوله - نفع الله به - في حق «الحق» به - أنه لو كان له وجوّد
وماهية، لكان مبدأ الكلّ الثنين، وكلّ اثنين محتاج إلى واحد هو مبدأ الاثنين،
والمحتاج إلى مبدأ لا يكون مبدأ للكلّ.

فيه نظر؛ فإن لقائل أن يقول: هذا إما كان يلزم أن لو ادعى القائل بالماهية أن
الاثنين هنا حقيقتية، [٦٠، ألف] لا اعتبارية؛ فإنه يقول إن الاثنينية عندي هنا
اعتبارية. نعم والواحدية أيضاً كذلك؛ لأنها ليست صفة مضافة إلى ذات معلومة، بل

هي صفة للأمر المتعين في تعقل الواصف.

وبقى: هل تعين الأمر في نفسه هو، كتعيينه في تعقل الواصف، أو لا؛ فيه نظر، فإن من البين أن وصف الواصف «الحق» - بأنه واحد، أو أنه واجب الوجود، أو أنه مبدأ للكل، ونحو ذلك - مسبوق بتعيين غير الحق من الأشياء في تعقل المُسمي والواصف، فميزوا الواصف المبدأ آخرًا عما أدركه وتعقله من الأشياء أولاً، بما لا يصلح عنده أن يكون مبدءاً للكل.

فإذا ميزه عن غيره في تعقله يفرض إفراذه إياه عن سواه حينئذ بصفته، ويضيف إليه من الأسماء والصفات ما يرى، ويحكم عليه فيه أنه صفة كمال يليق به، أو يجب أن يكون حاصلًا للمبدأ لنفسه، لا من سواه، حتى يصح له أن يكون مبدءاً للكل؛ ويسلب عنه أيضاً أموراً يرى أنها لا تنبئ له. فإنه متى فرض اتصافه بهالزم منه محال، من أجل أنها في مبلغ علم الحاكم - باعتبار تعيين الحق في تعقله وتعقل تلك الصفات وما يعلم من كمالها ونقصها الثابتة لمن تُضاف إليه - تكون قاذحة في مبدئته وكمالها.

وهذا إما كان يصح أن لو كان حكم تلك الصفات من حيث إضافتها إلى المبدأ عين حكمها من حيث إضافتها إلى سواه، فإن إضافة كل صفة إلى موصوف ما، متى قصد بها [٦٠، ب] الإضافة الحقيقية، يجب أن تكون مسبوقة بمعرفة حقيقة الصفة وحقيقة الموصوف وحقيقة الحكم من حيث الإضافة، وحينئذ يتأتى إضافة تلك الصفة إلى ذلك الموصوف.

وبقى ذلك الحكم: هل يختلف باختلاف المضاف إليه والحاكمين المختلفين الإدراك وكيفية الإضافة، أو لا يختلف. فيه نظر، وتحقق هذا عسير جداً.

فإن قيل: لا يلزم من إضافة صفة إلى موصوف ما، معرفة حقيقة الصفة وحقيقة الموصوف، بل يكفي في ذلك معرفة الصفة من حيث هذه الإضافة الخاصة التي قصدتها الواصف، وهكذا الأمر في الموصوف، فإنه يكفي في ذلك معرفته من هذا الوجه وهذه الإضافة، لا معرفة حقيقته.

فنقول: فحينئذ من الجائز أن يثبت للموصوف من جهة هذه الإضافة أمر أو أمور،

وينتفي عنهُ أيضاً أمورٌ أخرى؛ ويكونُ من مُقتضى ذاته باعتبار آخر قبولٍ ضدَّ هذا الوصف بإضافةٍ غير هذه الإضافة وحُكم سيئٍ لهذا الحُكم من حاكمٍ آخر، فلا جائزٌ لو اُضيفَ أن يثبتَ له أمراً أما على الإطلاق، ولا أن يسلبَ عنهُ شيئاً أيضاً كذلك، بل كُلُّ ذلك من وجهٍ مخصوصٍ وباعتبار مُعيّن، تابعٌ لإدراك الوصفِ والحاكمِ.

وإذا وضح هذا، عَلِمَ أن مرجعَ السُّلبِ والإثباتِ من المُثبِتِ والسَّالِبِ راجعٌ إلى ما تعيّن من الحقِّ في تعقله، لا إلى الحقِّ نفسِه، لعدمِ مطابقتها تعيّنِ الحقِّ عند المتعقلِ تعيّنهُ - سبحانه - في تعقله، نفسُهُ من حيث علمه به.

وهكذا الأمرُ [٦١، ألف] في الصِّفات وإضافتها إليه - سبحانه - أو سلبها عنهُ، إذ لو جاز ذلك - أعنى المطابقتَ بين التَّعَيَّنِ، أعنى تعيّنِ الحقِّ في تعقلٍ غيره له تعيّنهُ، سبحانه - في تعقله نفسُهُ - لزم منه معرفةٌ كُنْه حَقِيقَةُ ذاتِ الحقِّ، وآنهُ مُحالٌ.

وإذا استحال معرفةُ الحقيقة، فيقال: إطلاقُ اسمِ الماهيةِ على الحقِّ، هو من حيثِ اعتبارِ كونهٍ مجهولاً، فإنَّ لتعَيُّنِهِ في نفسه الإطلاقَ عن كُلِّ تعيّنٍ يحصلُ في تعقلٍ أحدٍ، كان من كان، فإنَّ جميعَ تلك التَّعَيِّناتِ تقييداتٌ لَهُ في تعقلاتنا، لأنَّها بحسبِ ما تعقلنا وتعيّن لنا منه.

لا أنا نقول: إنَّ لَهُ ماهيةً وراء وجوده، بل حقيقتهُ وراء ما لم يُعلمْ منه ومن الوجودِ المُضافِ إليه أو المُضافِ إلى سِوَاهُ، ويزولُّ بهذا احتياجُ معنى الاثنيةِ الاعتباريةِ إلى واحدٍ هو غيرُ.

ولا يقالُ أيضاً حينئذٍ: إنَّ الماهيةَ لا موجودةٌ ولا معدومةٌ، ولا صفةٌ ولا موصوفةٌ، بل كُلُّ ذلك راجعٌ إلى الاعترافاتِ واختلافِ التَّعَيِّناتِ الحاصلةِ في التَّعَقُّلاتِ.

هذا، وقد سبقَت الإشارةُ إلى الإطلاقِ الدَّاتِيّ وذوقِ المحققين في ذلك قبلَ هذا في الفصلِ الكَلْبِيِّ المذكورِ، فمتى استُحضِرَ ما ذكرَ هُنَاكَ وَصُمِّمَ إليه المذكورُ الآنَ، وضح المقصودُ من ذلك كُلُّهُ في هذه المسألة.

(٢) وأما ما أشارَ إليه - أبقاهُ اللهُ تعالى - من قولِ المُعتزلةِ، «في معرفة الحقيقة وفي خلوِّ الماهيةِ عن الوجودِينِ العَقْلِيّ والعَيْنِيّ».

فذلك لا اعتبار له عند المحققين. فإنهم متى ذكروا الاتفاق، فإنما [٥٦١، ب] يعنون اتفاق الحكماء معهم، لأنهم يوافقون الحكماء فيما به يستقل العقل النظري بإدراكه في طوره، ثم يتميزون عنهم بمدراك وإطلاعاتٍ أخرى خارجة عن طور الفكر وأحكامه التقييدية، كما سبقت الإشارة إليه، وأما المتكلمون على اختلاف طبقاتهم، فإن المحققين لا يوافقونهم إلا في النادر من مسائل كثيرة.

(٣) وأما ما ذكره - أبقاء الله تعالى - في الاسم المطلق على حقيقة مشتركة، من أنها تختلف بكونها في شيء أقوى أو أقدم أو أشد أو أولى.

فكل ذلك عند المحقق راجع إلى الظهور، دون تعدد واقع في الحقيقة الظاهرة - أي حقيقة كانت - من علم ووجود وغيرهما، فقابل يستعد لظهور الحقيقة من حيث هو أتم منه من حيث ظهورها في قابل آخر دونه، مع أن الحقيقة واحدة في الكل. والمفاضلة والتفاوت واقع بين ظهوراتها بحسب الأمر المظهر المقتضى تعين تلك الحقيقة من حيث هو، تعيناً وظهوراً مخالفاً لتعينه في أمر آخر. فلا تعدد في الحقيقة من حيث هي ولا تجزئة ولا تبعيض.

(٤) وأما ما رسم، [حفظه الله]، من «أنه ليس لقائل أن يقول: لو كان الضوء والعلم مقتضيين لزوال العشى ولوجود المعلوم، لكان كل ضوء وعلم كذلك».

فصحيح لو لم يقصد به الحكم بالاختلاف في الحقيقة، فإن الضوء من [حيث] كونه ضوءاً حقيقةً واحدة، لكنه قد يكون من مقتضى حقيقته إزالة العشى بشرط تعين خاص وظهور في أمر ما، على وجه ما، لا أنه يؤثر [٦٢، ألف] هذا الأثر ظهر.

(٥) وأما ما أشار إليه - حفظه الله - في معرفة النفس، من: «أن معرفتها بديهيّة، والاستدلال بما ذكر في الاشارات: أن المشار إليه بقول القائل «أنا» ليس غير النفس». فيه نظر؛ لأن الصُّبُوْبَة ليست في معرفة أن ثمة أمراً وراء البدن مُدْبِراً له هو المُسَمَّى نفساً، بل الذي يعسر جداً هو معرفة ما حقيقة ذلك الأمر المُدْبِر؛ ولا شك في أن معرفة كنهه ليس بديهيّة.

وأيضاً، فإن الإنسان، من حيث ظاهره وباطنه وقواه وصفاته، متكثّر، ونسخة

وجوده متحصلة من أمور مختلفة يجمعها أحديّة كثيرة، وهكذا كلّ جملة فإنها متحصلة من أفراد يجمعها وحدة تلك الجملة، فالأفراد كالفروع لتلك الجملة. فالإضافات والإشارات قد تكون من بعض الأفراد إلى البعض، وسيبما من حيث أمهات الأمور التي يشتمل عليها ذاته، كالوجود، أو كماهيته التي عرض لها الوجود، أو كمعنى إنسانيته، أو حَيَوَانِيَتِهِ، أو صُورَتِهِ الطَبِيعِيَّةِ العُنْصَرِيَّةِ. وقد تكون الإشارة والإضافة من البعض إلى الجملة من حيث أحديتها فيما يتحقق أنّ هدف الإشارة في «أنا»، ومرجع الإضافة في قول الفائل «نفسى وبدنى وروحي وغير ذلك». هو إلى أمر مُفَارِقٌ يُسَمَّى نَفْسًا، بل إنما يَعْرِفُ من هذا أنّ كُمةً مُضَافًا إليه مُمْتَازًا عن المُضَافِ، فَيَعْرِفُ المُضَافَ إليه من كونه مُضَافًا إليه فَحَسَبُ.

وأما أنّه يَعْرِفُ من هذا كنهه المُضَافِ إليه وماهيته فغير مُسَلَّم. هذا، وإن كان المحققون [٦٢، ب] متفقون على وجود نفس مفارقة باقية غير البدن، لكن الكلام في إثباتها بطريق البرهان: هل هو مُتَيَسَّرٌ أم لا؟

ثمّ نقول: العلم بالوجود، والنفس، والعلم، ونحو ذلك، من الأمور التي كثر البحث فيها، بأنّها شيء ما شيء، وبأنّها ما هي على التعيين والتحقيق، شيء آخر. والظاهر الجليّ إنّما هو معرفة كون كلّ منها شيئاً ما وأنها ليست أموراً عديمية. وليست الصّعبية في معرفتها بهذا الاعتبار، كما مرّ، وإنما الصّعب معرفتها بالاعتبار الثّاني، وهو معرفة حقائقها، المعرفة التامة المُحققة التي لا ريب فيها، فإما بالبرهان، أو ما قام مقامه.

فقول من يقول: «إنّ العلم بوجودى أو بالوجود أو بنفسى أو بالعلم بديهيّ»، وإنّ غاية الوضوح يتعدّر تعريفه، أو إقامة البرهان عليه، ليس بسادّ، فإنّ الواضح البديهيّ إنّما هي المعرفة الأولى

بالاعتبار الأوّل، ولا كلام فيها، فإنّ من عنده أدنى عقل لا يَنَازِعُ في ذلك ولا يرتاب. ولكن الصّعب إنّما هي المعرفة الثّانية بالاعتبار الآخر المذكور آنفاً، أعنى معرفة كلّ ما ذكرنا من حيث حقيقته المُتميّزة بذاتها عن غيرها، ولا شكّ في صّعوبتها.

ولهذا كثر اضطراب النَّاس فيها واختلفت آراؤهم واشتدَّت حَيْرَتُهُمْ. فلو كان معرفة حقيقة العلم والوجود والنفس ونحو ذلك - كما زعم القائلون - بديهيةً، لما وقعت حيرةٌ ولا حصل نزاعٌ؛ لأنَّ البديهيَّ ما لا نزاعَ فيه، وهذا ليس كذلك، فليس ببديهيٍّ. (٦) وأما ما قرَّره^١. [٦٣، ألف]، نفع الله به وفي بقاء الأفلاك وشأن الفلك المُحدَّد الذي به تعيَّن الزَّمان، فصحيحٌ، لكن في حقِّ الفلك الأعظم. والكلام في الأفلاك السَّبعة هل هي قابلةٌ للكون والفساد - كما أخبرت عن ذلك طائفةٌ من الحكماء والأنبياء والكمِّل قاطبة - أم لا ؟

(٧) وأما ما رسمه في شأن بقية الأفلاك إنها خاليةٌ عن طبائع العنصرية، لأنها لو كانت على طبائعها، لكانت أمكنتها وحركاتها قسريةً، والقسريُّ لا يدوم، وبانقطاعها يلزم المُحال المذكور.

فيه نظرٌ، فإنَّ المُحال المذكورَ إنما يلزم في شأن الفلك الأوَّل، ولا خلافَ بينَ المحققين من أهل الأذواق والمُحققين من المتشرعين أنه دائمُ البقاء، وكذلك الفلك المُكوكب، فإنَّهما ليسا من الطبيعة العنصرية في شيء، بخلاف الأفلاك السَّبعة. ويلتزمون أنَّ حركاتها قسريةٌ وأنها لا تدوم؛ فوجب الدَّفْعُ بالبرهان.

وأيضاً فقد يقال: إنَّه لا يستحيلُ دوامُ الحركة القسرية، إذا كان القاسرُ دائمَ الوجود، وفي المقسور قابليَّةُ الأثر منه ؟ فإنه لا سُوجِبَ للتناهي، على هذا التقدير؛ لأنَّ المشهورَ من تناهي الحركة القسرية إنما مُوجِبُه تناهي قُوَّة القاسر. فمتى قُرِصَ عَدَمُ تناهي قُوَّتِهِ مع قابليَّةِ المقسور لم يتعدَّر الدوامُ، وكيف لا ؟ ومن المعلوم: أنَّ في الفلك الأعظم قُوَّة قاسرةٌ سارية الحكم في بقية الأفلاك هي طبيعيتها له، والأفلاك عندهم أبديةٌ، فآثر هذا القسر من القاسر أبدئ [٦٣، ب] وقبولُ المقسور له قبولٌ أبدئ، والسَّلام.

(٨) وأما قوله: - «الزَّمان لا يُحيطُ إلَّا بما تُحيطُ به الأفلاك» -

١. موقع هذه المقالة والتي نلينا إلى قوله: «وأما قوله الزمان لا يحيط، بعد قوله الآتي: «وأما قوله حفظه الله أمر الانسلاخ واجب، الخ». لكن صحفه الناسخون.

فثبت هذا موقوف على بيان أن الزمان عبارة عن الحركة الفلكية، أو هو متعين بها. وغير خاف على العليم الشريف: ما ذكروا في ذلك من المباحث المختلفة. وقد اختار جماعة من محصلي علوم الحكمة، منهم أفلاطون: أن الزمان عبارة عن حقيقة معقولة سابقة المرتبة على الأفلاك، فلا بد من إقامة البرهان على توقف تعيين الزمان ووجوده على الحركة الفلكية؛ ولهذا البحث أيضاً مدخل فيما أشار إليه في أمر الأفلاك وبفائها الدائم.

(٩) وأما قوله - أبقاه الله تعالى - بناء على ما تقدم من البحث: «فلو كان للنفس نشأت آخر بين الأفلاك، لكان ذلك تناسخاً».

فيه نظر، فإن التناسخ الذي أبطل، إنما هو في هذا العالم، وبشرط حصول مثل هذه النشأة العنصرية. فأما كون النفس مدبرة الصورة أو صور أخرى في عالم آخر خارج عن عالم الكون والفساد، فلا برهان عليه، ومن ادعى استحالة لزمه إقامة برهان على ذلك. وقوله أيضاً، حفظه الله، - إن لم تكن تلك الصور التي تدبرها النفس بعد المفارقة بين الأفلاك لم يكن لها استكمال - ولا برهان عليه. سيما والأكثر من المتشرعين والعقلاء على أنه لا استكمال بعد الموت، من حيث الأعمال والصفات والعلم الكلية، سيوى تفصيل ما تقدم تحصيله في هذه النشأة».

ونحن لا ندعى أن تدبير [٦٤، ألف] النفس لتلك الصور هو لطلب الاستكمال بقصد معين، بل ذلك يحصل بالذات دون تعمل.

(١٠) وأما ما أشار إليه - أبقاه الله تعالى في «تعدد تدبير النفس الصور المتعددة في الوقت الواحد، لتوقف ذلك على الشعور».

فالحصم يدعى أن الشعور حاصل لها، ولا يلزم أيضاً أن تدبيرها محصور في الصور والأبدان العنصرية، حتى يجب أن يكون على هذا الوجه.

(١١) وأما ما ذكره - حفظه الله، في معرض قولنا إن النفس قد ترقى إلى أن تصير كلية: من «أن ذلك محال».

فموجبه مفهوم أن المراد منه الاتخاذ المقتضى تصيير الذاتين ذاتاً واحدة، ونحن

لم تُرد به ذلك، ولا أنها من كونها جُزئية تتحدّ بالنفس الكليّة. فيستنكر على المحقّق ما ذكره، من أنّه مفروغٌ عنه أجزاء العالم، وإنما نعى بذلك أنّها ترقى من جُزئيتها وتسلخ من أوصافها التقيديّة العارضة التي لأجلها سُميت جُزئية، فتعود إلى كليّتها الأصليّة، فيصدق عليها من الأوصاف ثانياً ما كان يصدق عليها أولاً، بالاتصال الحاصل وزوال العوارض، وحينئذ لا تكون أجزاء العالم مفروغاً عنها.

(١٢) وأما قوله - نفع الله به، وفي ارتفاع النفوس الكاملة وحصول مُشاهدة المبدأ الأوّل فامرٌ يحصل لها في ذاتها الجُزئية.

فيه نظرٌ، لأنّ ذاتها الجُزئية من حيث جُزئيتها مُحالٌ أن تُشاهد المبدأ الأوّل، وهذا مُتنقٍ عليه عند أهل الشهود، ومن أرباب هذا الشأن: أنّهم لا يشاهدون كليّاً ما حتّى يصيرون كذلك، ثمّ يزدادون ترقياً باتصالهم [٦٤، ب] بالكليّات على الوجه المذكور في أمر المِعراج، طبقة بعد طبقة، مُستفيدين من كلّ اتصال استعداداً ووجودياً وثوراً وبصيرة هكذا، حتّى ينتهوا إلى العقل الأوّل، فيستفيدون من الاتصال به ما يستعدون بذلك لمُشاهدة المبدأ، كما هو شأن العقل الأوّل، على ما مرّ.

(١٣) وأما قوله - حفظه الله: «إنّ الانسلاخ واجبٌ، لكن لا بإرادة النفس، كما لم يكن الارتباط بإرادتها، بل إذا افسد الميزاج انسلخت عنه».

فيه نظرٌ، فإنّه لا يلزم، من أنّه إذا كان الارتباط، أولاً، لا بإرادة، أن يكون كلّ انسلاخ لا بإرادة، بل يكون لهم ذلك متى شأوا. كذلك رأينا غير واحد منهم قَصَد الموت، وأخبر باختياره له، ومات من حينه دون مَرَضٍ ولا فسادٍ ميزاج.

بل أخبرني شيخى الإمام الأكمّل - رضى الله عنه - مُشيراً إلى حاله: «إنّ ثَمّة من يكون مُدبّراً لأجزاء بدنه قبل اجتماعها بعلم وشعور. وذلك بكليّة نفسه، إذ من يكون نفسه جُزئية يستحيل عليه ذلك، لأنّ النفوس الجُزئية لا تتعيّن إلا بعد الميزاج وبخسبه، فلا وجود لها قبل ذلك حتّى يتأتّى لها تدبير الأجزاء البدنيّة بعلم وشعور. فدلّت هذه الأمور الواقعة أنّ الحكم باستحالة ذلك لا يتمّ إقامة البرهان عليه، إذ لو كان كذلك، لما وقع في الوجود ما حكم البرهان الصّحيح باستحالة وقوعه. فظهر من

هذا أنّ المَوْجِبَ لمثل هذا الحكم الاستبعادُ العاديّ ونحوه.
(١٤) وأما ما ذكره - حفظه الله، في أمر اللذّة والابتهاج ونسبتهما إلى الحقّ
بمعنى الملائمة.

ففيه نظر؛ لأنّ الملائمة إنّما تكون [٦٥، ألف] بين شيئين يلائم كلّ منهما الآخر
من حيثيّتها، والحقّ واحدٌ من جميع الوجوه؛ فادراكه، سبحانه، لذاته غير دانه،
فبلائم ماذا، وليس إلا هو، فكيف يقال: إنّه لا يكون لذاته ملائم أشدّ ملائمةً من نفس
حقيقتها. هذا مع الاعتراف بأن لا تعدّد [هناك] يعقل أصلاً.

(١٥) وأما ما ذكره - في «الفيض» - فلقال أن يقول فيه: إذا كان الفيض الصادر من
الحقّ أمراً موجوداً، فلا يخلو: إمّا أن يكون ممكناً أو واجباً. فإن كان ممكناً، فوجوده
موقوف على فيض آخر، ويتسلسل؛ وإن كان واجباً، لزم منه محال؛ لأنّ ذلك يقضى
بأن يكون واجب الوجود عارضاً للممكنات، وليس أمر آخر غير الواجب والممكن،
كما مرّ بيانه. والعدم المحض لا ينقلب وجوداً، فإنّه يلزم منه قلب الحقائق وأنّه
محال. وأيضاً فالعدم لا يكون محلاً للتأثير فيه وقبول الإيجاد من الموجد، فكيف
الأمر؟ ثم أقول: وكان من شروط الأدب الافتصار على فوائد مولانا. نفع الله به - لكن
رئماً أو هيّم أنّ المَوْجِبَ لذلك إهمالاً ما، فذكر الداعي هذه «الإلماحات»، حُبّاً في
استدامة المُفَاوِضَةِ المَوْلَوِيَّةِ، والاستيزادة من فوائده. وما سكّت عنه ولم يذكر عليه
شيئاً، فسببته أحد أمرين، إمّا لأنّ البحث فيه يحتاج إلى فضل بسط يفرض إلى
التطويل والإبرام، وإمّا لاستشراف الداعي على كمال التحرير المولوي وتقريره،
ووجوب الوقوف عند ذلك، لحصول الرأى الذي لا يبقى احتياجاً إلى مزيد بيان.
والله سبحانه، يُزِيلُ بثور إرشاده ظلّم الشكوكِ الدوامس، ويُبقيهِ رُكناً يُلجأ إليه
ويَعوّلُ في كشف كلّ مُعْضِلَةٍ عليه، والسّلامُ مُعَادَةٌ عليه. وحسبنا الله ونعم الوكيل،
نعم المولى ونعم النصير. تمّ، [٦٥، ب].

مسائل نصيرالدين الطوسي عن شمس الدين الخسر وشاهي

لَمَّا كَاتَبَ الْكِتَابَةَ رَسِيلَةً إِلَى تَوَاسَّلَ مِنْ دَانَتْ أَفْتَدَتْهُمْ وَ تَفَاصَلَتْ أَلَسْتَهُمْ،
وَالسُّوَالُ ذَرِيعةً إِلَى اسْتِفَادَةِ الْخَيْرِ لِمَنْ كَانَ حِرْصُهُ عَلَيْهِ شَدِيدًا مِمَّنْ كَانَ بَاعَهُ إِلَيْهِ
مَدِيدًا؛ رَأَى الْخَادِمُ الدَّاعِي «مُحَمَّدَ الطُّوسِيَّ» التَّوَسَّلَ بِهِمَا إِلَى جَنَابِ الْعَالِمِ الْفَاضِلِ،
الْمُحَقِّقِ الْمَدَقِّقِ، «شَمْسِ الْمَلَّةِ وَالذِّينِ»، بَرَهَانَ الْإِسْلَامِ وَالْمُسْلِمِينَ، سَيِّدِ الْمُلُوكِ
وَالسُّلَاطِينَ، قَدْوَةَ الْعُلَمَاءِ الْمَتَأَخَّرِينَ، سُلْطَانَ الْحُكَمَاءِ الْمُحَقِّقِينَ - أَدَامَ اللَّهُ مِيَامَنَ
أَيَّامِهِ، وَسَهَّلَ سَبِيلَ مَرَامِهِ، وَأَعْدَقَ عَلَيْهِ صَوْبَ إِنْعَامِهِ، وَوَقَّفَ فِي افْتِتَاحِ كُلِّ أَمْرِهِ
وَإِخْتِنَامِهِ، سَيِّمًا لِإِدْرَاكِ مَبْتَغَاهِ وَرَصَلَهُ إِلَى مَا يَتَمَنَّا - فَهَذَا مَبْلَغُ التَّحِيَّةِ وَالْخِدْمَةِ
وَالدَّعَاءِ بِدَوَامِ الْعِزِّ وَمَزِيدِ النِّعْمَةِ.

ثُمَّ جَعَلَ مِفْتَاحَ الْمُبَاسَاطَةِ مَسَائِلَ عِلْمِيَّةً وَمَصْبَاحَ الْمُقَارَنَةِ مَبَاحِثَ حِكْمِيَّةً لِلشَّيْخِ
، حَرَسَ اللَّهُ عُلُوقَهُ، وَقَرَّنَ بِالسَّعَادَةِ عَشِيَّةً وَعَدْوَةً، بِإِفَاضَةٍ مَا لَدَيْهِ فِيهَا، وَيُنْعِمُ بِإِفَادَةِ
مَا يَقْرُرُ رَأْيَهُ عَلَيْهِ مِنْهَا؛ فَإِنَّ مِنْ حَقِّ الْعِلْمِ أَنْ لَا يُحْرَمَ طَلَّابُهُ، وَمِنْ كِرَامَةِ الْفَضْلِ أَنْ
يَتَفَضَّلَ بِهِ أَرْبَابُهُ، وَرَأْيَةُ الشَّرِيفِ أَعْلَى، وَبِالإِفَاضَةِ فِيمَا يُحَاوَلُهُ أَوْلَى.

وَالأَسْئَلَةُ هَذِهِ

الأوَّل: لَمَّا امْتَنَعَ وَجُودُ حَرَكَةٍ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَكُونَ عَلَى حَدِّ مُعَيَّنٍ مِنَ السَّرْعَةِ وَالْبُطُوقِ،
وَجَبَّ أَنْ يَكُونَ لِلسَّرْعَةِ وَالْبُطُوقِ مَدْخَلٌ فِي وَجُودِ الْحَرَكَاتِ الشَّخْصِيَّةِ، مِنْ حَيْثُ هِيَ
شَخْصِيَّةٌ، وَالسَّرْعَةُ وَالْبُطُوقُ غَيْرُ مُتَحَصِّلِي الْمَاهِيَّةِ إِلَّا بِالزَّمَانِ، فَإِذَنْ لِلزَّمَانِ مَدْخَلٌ فِي
عَلِيَّةِ الْحَرَكَاتِ الشَّخْصِيَّةِ. فَكَيْفَ يُمَكِّنُ أَنْ يُجْعَلَ حَرَكَةٌ مُعَيَّنَةٌ عِلَّةً لَوْجُودِ الزَّمَانِ.

ولا يمكن أن يقال: الحركة من حيث هي حركة، علة للزمان، ومن حيث هي حركة ما، متمسكة بالزمان.

كما أن الصورة من حيث هي الصورة سابقة على الهولوى، ومن حيث هي صورة ما متمسكة بها، لأن الحركة ليست من حيث هي حركة علة للزمان، وإلا لكان لجميع الحركات مدخل في عليته. إنما هي علة للزمان من حيث هي حركة خاصة متمسكة في الخارج. فما وجه حل هذا الإشكال؟

الثاني: ما بال القائلين: بأن ما لا حامل لإمكان وجوده وعدمه فإنه لا يمكن أن يوجد بعد العدم، أو يُعدّم بعد الوجود، حكموا بحدوث النفس الإنسانية، وامتنعوا عن تجويز فنائها.

فإن جعلوا حامل إمكان وجودها البدن، فهلا جعلوه حامل إمكان عدمه أيضاً. وإن جعلوها، لأجل تجرّدها عن ما تجلّ فيه، عديم حامل لإمكان العدم، كيلا يجوز عدمها بعد الوجود، فهلا جعلوها لأجل ذلك بعينه عديم حامل لإمكان الوجود، فيمتنع وجودها بعد العدم في الأصل. وكيف ساع لهم أن جعلوا جسماً مادياً حاملاً لإمكان وجود جوهر مفارقٍ لمباني الذات إياه.

فإن جعلوها، من حيث كونها مبدأ الصورة النوعية لذلك الجسم، ذات حامل لإمكان الوجود، فهلا جعلوها من تلك الحيثية بعينها ذات حامل لإمكان العدم. وبالجملة، ما الفرق بين الأمرين في تساوي النسبتين.

الثالث: إن كان سبب صدور الكثير عن العلة الواحدة كثرة في ذات المعلول الأول، كالوجوب والإمكان والتعقل على ما فعل. فمن أين جاءت تلك الكثرة إن صدرت عن العلة؟ فلا يخلو: إما أن صدرت معاً أو على ترتيب. فإن صدرت معاً، لم يكن سبب صدور الكثرة عن العلة الأولى كثرة في ذات المعلول الأول. وإن صدرت على ترتيب لم يكن المعلول الأول معلولاً أولاً. وإن يصدر عن العلة الأول، فمن الجائز أن يحصل كثرة من غير استناد إلى العلة الأولى، وكلها محال، فما وجه التفصي عن هذه المضائق؟ والمتوقع من كرمه العميم ولطفه الجسيم أن يعذر الخادم الداعى على هذا التجاسر، فيستخدمه فيما يستأهله، فإنه ممثّل لما يأمره. واللّه - تعالى - يمد في الأيام العالية، ويقرنها بتجويزه المتوالية، إنه على كل شيء قدير.

أجوبة مسائل جمال الدين البحريني

نسخة كتاب كتبه المولى الأعظم أيضاً - قدس الله روحه - إلى جمال الدين البحريني ورَدَ الكتابَ الكريم، والخطابَ الشريف، الصادرَ من عالي جناب السيد السند، العالم الفاضل المفضل، المحقق المدقق، بحمال البيعة والدين، كمال الإسلام والمسلمين، قدوة العلماء المبرزين، ملك الحكماء والمتكلمين، أفضل العالم، أكمل الآفاق، ناشر العلوم والفضائل، كهف الأكارب والأفاضل - أدام الله أيامه، وأسبغ عليه إنعامه - مشحوناً بقرائد الفوائد نظماً ونثراً، ومملوئاً بجواهر الخواطر نصاً وفسراً؛ إلى داعيه المخلص ومحبّه المتخصص «محمد الطوسي» بعد فترة من وصول مخاطباته العالية، ودروس من الوقوف على مكاتباته الثامية، فقَبَلها ألفواً، وكنمها سطوراً وحروفاً، ووقف على غرائب نكتة الزاهرة، واستفاد من أبحار أفكاره الباهرة، وزاد ما به من لواجع الشوق إلى نيل الاستيعاد بملاقاته الشريفة، والاستضاءة من أنوار مكاتباته اللطيفة؛ ودَعَارَتِ الأرباب وأوَّل الأوائِل، - تعالت أسماؤه وتقدست صفاته - لاستدامة أيامه، واستنجاح مراميه، ولأن يرزقه شرف منافتيه ويؤمن منافتيه، إله اللطيف المُجيب.

وقد تحرر هذه الأسطر في ذي القعدة، سنة أربع وستين في بلدة «مراغة» وهو شاكر لأنعم الله السابعة، حامد له على آلائه الألاحقة والسابقة؛ ولم يكن متمكناً من إتمام ما التمسه لعجلة السيد الشريف «تاج الدين أبو جعفر» - أدام الله شرفه وسيادته - و

عزمه على الرجوع إلى بلاده في هذه الأيام، وكيس بآيس من لطائف قدر - الله تعالى - أن يوفقه في إنجاح تلك المهمات، إنه ولي الخيرات وقاضي الحاجات.

(١) أما الكتاب الذي التمس في العلوم الحقيقية فقد كان في عزم الداعي الاستينال بذلك، وإذ وكذ العزم إشارته، - أدام الله أبامه - صار ذلك العزم حتماً وسيستغل به إن شاء الله.

(٢) وأما «شرح الإشارات» فقد اتفق عند قراءة بعض الأصدقاء إصلاحات يسيرة في بعض المواضع منه، وستنسخ منه نسخة وتصحح وتواصله إلى الخدمة، إن أراد الله.

(٣) أما قصة «سلامان وابسال» فليست النسخة التي بعثتها إلا مزورة ومن كان غير مبزز في الحكمة، بل كان آخذاً بما يدعيه الجهال المنسوبون إلى أهلها الذين يعتقدون السحر والتسخير، والقول بتأثير الروحانيات وما يجرى مجراها؛ وعلقها بحديث الهرمس، وإخراج أفلاطون وأرسطوباليس، ونقل حنين وما يوضحها، لتكون مقبولة في العقول، ولم يزدها بذلك إلا الركاكة والتبع عن الطبع؛ وقد وقع إليه قبل هذا التاريخ بقرب من بضع عشر سنة، ولم يلحقها بالكتاب لهذه الأسباب. وفي هذه الأيام وقع إليه على طريق آخر القصة، لا شك في أنها من كلام الشيخ. وأثبت معانيهما بغير الفاظهما وتأوليهما ليلحق بشرح الكتاب. وبعت منه نسخة في درج هذه الأسطر ليطلبها، وإن أمكن أن يئته الداعي على ما سنح له فيها قبل أن يلحقها بالكتاب، كان ذلك مضافاً إلى سائر الطافه.

(٤) وأما الجواب عما ذكره الفاضل السعيد، كمال الملة والدين ابن سعادة - قدس الله روحه - على العلامة فخر الدين الرازي في «امتناع كون الحدود علة لإحتياج المحدث إلى المحدث». فما سنح له فيه، بعثته في طي الدعاء أيضاً.

(٥) وكتاب كمال الدين لم يؤدّه، لينظر فيه، وإن سنح له غير ما أوردته سيء عليه، يعلم الآراء العالية بذلك.

(٦) والداعي في جميع الأحوال مترقب لإشارته، فينتشر لأوامره. والله - تعالى - يديم أيامه، ويتمم مطالبه، ويوفق له في جميع ما يتوخاه، ويحصل مآربه بلطيفه وكرمه. والحمد لله رب العالمين وصلاته على نبيه محمد وآله الطاهرين. وهو حسبنا ونعم الوكيل.

رسالة عز الدين الحسن المراغي إلى نصير الدين الطوسي

نسخة كتاب كتبه الفاضل عز الدين الحسن المراغي، الملقب بسعفص إلى خدمة مولانا علامة العالم، نصير الحق والدين، محمد بن الحسن الطوسي، نثرا ونظماً:

١. البَحْرُ وَإِنْ لَمْ نَرِهِ . . . قَدْ سَمِعْنَا خَبْرَهُ .
وَأَسْأَلُ عَنْ أَهْلِهِمْ . . . وَأَسْأَلُ عَنْ أَهْلِهِمْ وَمَعِي
وَيَسْتَأْفَهُمْ عَيْنِي وَهُمْ فِي سَوَادِهَا . . . وَيَطْلُبُهُمْ قَلْبِي وَهُمْ بَيْنَ أَصْلَعِي
سَلَامٌ عَلَيْكَ، أَيُّهَا الْعَالَمُ الْكَبِيرُ وَالْعَالِمُ الْخَبِيرُ، السَّمِيدُ النَّحْرِيُّ، يَا مَنْ هُوَ
الْبَاصِرُ الْبَصِيرُ، نِعَمَ الْمَوْلَى وَنِعَمَ النَّصِيرِ

نَسِيمُ الرِّيحِ إِنْ حَمَلَتْ بِشَوْقِي
إِلَى مَنْ حَازَ أَصْنَافَ الْمَعَالِي
صَحِيحُ الْعِلْمِ، مِسْقَامُ الْأَعَادِي
بِهِ أَحْبَبِي الْإِلَهَ صُنُوفِ عِلْمِ
لَقَدْ عَظُمَتْ مِرَاعَةٌ وَاسْتَطَالَتْ
وَيَلَقْتُ التَّحَايَا وَالسَّلَامَا
وَكَثُرَ فِي مَنَازِلِنَا هَيَامَا
لَقَدْ نَالَ الْمَقَامَاتِ الْعِظَامَا
وَقَدْ صَارَتْ مُشْتَتَّةً دِهَامَا
عَلَى الْبُلْدَانِ مَذْجَاءَتِ إِسَامَا

سَلَامٌ مِنْ أَحْرَقَةِ الشَّوْقِ وَمَدَّةِ الْفَخْرِ وَالطُّوقِ، كَثُرَ مِنْهُ التَّحْبِطُ وَكَبُرَ مِنْهُ الْعَوْقُ، إِنْ
نَظَرَ إِلَى وَجْهِ الرَّحِيلِ هَرَطَرِيًّا وَإِنْ نَظَرَ إِلَى وَجْهِ الْإِقَامَةِ... كُبُورًا وَخَرَمًا. فَهُوَ كَالْفِ الْوَصْلِ
فِي الدَّرَجِ مَطْرُوحٌ، وَبِلِسَانِ الْإِقَامَةِ مَدْلُوحٌ، يَدْعِي كَسْبَ الْأَشْفَى وَلَا يَعْرِفُ مَعْنَاهُ،
وظفر النظام ولا يهدى إلى مغزاه. قد احتوشه أحوال إلى هاشم فهو كمؤمن آل فرعون،

مُهَانٌ إِنْ حَضَرَ، وَمَدْعُورٌ. إِنْ غَابَ وَاسْتَتَرَ، فَهُوَ كَحَرْفِ النَّدَاءِ، مَعَ الْقُرْبِ مَحذُوفٌ، وَمَعَ الْبُعْدِ غَيْرُ الْحَاضِرِ الْمَعْرُوفِ، غَلَطَ فِيهِ الدَّهْرُ كَقَلْبِ الرَّجَاجِ فِي عَامِلٍ إِذَا، وَفَدَ أَحَاطَ بِهِ الْأَدْوَى. مُخْتَلَفٌ فِيهِ كِمَسْأَلَةِ الدَّوْرِ، يَتِمُّ نَقْضُهُ كَتَمِيمٍ مُوجِبِ الْمَهْرِ. هَذِهِ حَالِيٌّ وَهَذَا كَلَامِيٌّ. فَتَقَطَّنَ لِقَوْلِي وَمَرَامِي إِلَى مِثْلِكَ وَقَدْ تَرْنَا بِصُورَةِ مِلْكَ، كُلُّ الْعُلَمَاءِ يَغْرِفُونَ مِنْ سُورِهِ. وَذَلِكَ مَنْ يَرْتَفَى إِلَى سُورِهِ. أَخْبَرَ جَمِيعَ الْعُلُومِ قَبْلَهُ الْإِشَارَاتِ وَاسْتِفَادَ مِنْ سِيَاسَتِهِ الدَّهْرَ الْحَوَارِ أَوْبَارَاتِ، شَرَفَتْ بِهِ بِجَمِيعِ الْأَقَالِيمِ، وَبَذَخَ الطُّوسُ، وَانْتَسَبَتْ إِلَى عِبُودِيَّتِهِ الْأَكَاسِرَةُ الشُّوسُ [١٠٣٠]، نَظَرَ بَعَيْنِ حِكْمَتِهِ تَوْقِيْعَهُ تَحْسُرًا إِلَى مَا أَشْكَلَ عَلَى الْأَوَائِلِ مِنْ عُلُومِ التَّحْقِيقِ، فَفَتَحَهَا بِالنَّظَرِ الشَّرِّ الرَّشِيْقِ وَأَتَى بِالشَّرْحِ الدَّقِيقِ.

إِلَى بَدْرِ تَعَاظِمَ عَنِ مَحَاقِي	إِمَامُ النَّاسِ هَا قَدْ طَالَ شَوْفِي
عَلَى هُونٍ بِمَعْنَى الْاِسْتِيَاقِي	وَأَضْنَانِي شُرَارَ مَقَامِ
تَكُونُ مُخْلِصًا مِنْ ذَا الْخِفَاقِ	فَإِنْ شَرَفْتَنِي وَطَلَبْتَ عَرْدِي

وَيُنْهَى إِلَى شَرِيفِ كَرَمِهِ وَعَظِيمِ عُلُومِهِ وَحَرَمِهِ وَمَقَرِّ الْعَزِّ وَحَرَمِهِ، أَنْ حَامِلَ الرَّقْمَةِ تَرَكَ الْفِكْرَ وَقَصَدَ الْإِبْرِيرَ، وَنَحَا نَحْوَ الْأَذْرَمِيِّ وَالْأَذْرِيِّ، وَفَرَّ مِنَ الْفَقْرِ وَالتَّحْرِيرِ، قَصَدَ جَنَابَ مَعْرُوفِ مَرَاغَةَ، لَا بَعْدَادَ وَالْكَرْخَ، وَأَنَاخَ نَعْقُوهُ فَغُفُورَ الْعُلُومِ. فَرَزَقَهُ اللَّهُ السُّرُورَ. وَأَعَادَ اللَّهُ السَّرْحَ.

مَثُولُهُ فِي جَنَابِكُمْ مَبْدُولٌ، وَمَرَامُهُ مَأْمُونٌ، وَمَسْتَوْلٌ عَقَارُهُ مِيمُونٌ مَاءُ الْمَشْمُولِ، يَتَّصِدُّ عَلَيْهِ بِإِفْرَاجِ كَرِيهِ وَإِفْرَاجِ قَلْبِهِ، يَبْنَالُ دَرَجَاتٍ عَالِيَةً فِي دَارِ النُّعِيمِ وَالْخُلُودِ الدَّائِمِ الْمُقِيمِ بِحَقِّ الرَّبِّ الرَّحِيمِ وَيَتَفَضَّلُ بِجَوَابِ كِتَابِي... يَصِيرُ أَلْفَ أَمَالِي مِثْلَ يَلْقِيسٍ وَأَنَالُ فِي دَارِ سُلَيْمَانَ عُلُومَ إِدْرِيسٍ مِنَ الْعَالِمِ النَّحْرِيرِيِّ الرَّئِيسِ وَاسْتَرِيحَ مِنْ ذَا الْوَقْتِ الْحَسِيسِ، رَزَقَكَ اللَّهُ مِنْ أَعْمَارِ الْخَلَائِقِ أَعْمَارًا عَادِيَةً، لَا سَاعَةَ عَادِيَةً، وَأَوْلَادًا شُمُوسًا، سَمَاسِرَةً رُؤُوسًا، ذَاكِرَةً دُرُوسًا، دَافِعَةً طُمُوسًا، بِحَقِّ النَّبِيِّ وَآلِهِ. وَمَنْ عَظَّمَكَ اللَّهُمَّ قَوْلِيهِ؛ فَإِنَّ الْعَبْدَ إِلَى لِقَائِكَ وَإِلَى، بَلَّغَهُ اللَّهُ إِلَى دَرَجَاتِ أَوْلِيَاةِ الْمُقَرَّبِينَ، وَنَشَرَ فَوَائِدَ أَنْفَاسِهِ بَيْنَ الْعَالَمِينَ.

رسالة خواجه طوسی به عين الزمان جیلی

﴿ بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ ﴾

سلامُ الله عليكم ورحمة الله وبركاته؛ تحيةً مُشاهِد بالقلب، مُعاین بالبصيرة، مُشاكل بالذات، مُناج بالسريرة، راعِب في مُباحثتكم ومُناقشتكم، لما سمع من طيب أخباركم، جاهِد في مُحاذاة ضميره ضميركم، اقتباساً لأنواركم، متعلِّل بإيراد السُّؤال، متمسكٌ بأذيال المقال، سالكٌ سبيل الذي قال:

سألْتُها ومُرّادى من إجابتها أن أسمع الصَّوت، لا أن أسمع الكلمات
وبعد، فهذه أسئلةٌ قد تداولتها الأنظارُ وتسابقت في ميادينها جيادُ الأفكار،
جُويلت وسيلةً إلى مُفاتحة الحوار واتخذت ذريعةً إلى المباشطة مع الأحرار، بلغكم
اللهُ مُنتهى مقامات الأبرار، بحقِّ المصطفين الأختيار.

السُّؤال الأوَّل: لما ثبت عندوالمحققين من أهل النظر: أن كلَّ ما لا حاملٌ لإمكان
وجوده وعدمه غير ذاته؛ فإنه بالضرورة، إما أن يوجد دائماً أو لا يوجد دائماً، وكلُّ
موجود بعد العدم وكلُّ معدوم بعد الوجود يجب أن يكون له حاملٌ إمكان وجود أو
عدم غير ذاته؛ فما بالهَم يُجوزون فيما له حاملٌ إمكان وجود أو عدم غير ذاته، تخلَّل
وجود بين عدمين، ولا يُجوزون تخلَّل عدم بين وجودين، فالنفسُ الإنسانيَّة إن لم
تكن ذاتٌ حامل إمكان، فكيف حكموا بوجودٍ وجودها بعد العدم؛ وإن كانت
فكيف حكموا بامتناع عدمها بعد الوجود.

السؤال الثامن: قد طوّل المتقدّمون والمتأخرون في تحقيق حقيقة «الإدراك» ولم يرجع أثر بياناتهم إليها بطائل. وذلك لأنهم مع تشعب مسالكهم انتظموا في ثلاث فِرَقٍ؛ فرقة تزعم أنّ حقيقة الإدراك هي وصول المدرك إلى عين المدرك. ويناقضون بإدراك ما لا عين له خارج ذات المدرك. وفرقة تدّعي أنّ حقيقة الإدراك هي حصول أثر من المدرك في ذات المدرك وهو إما صورة مطابقة له أو علاقة إضافية بينهما ويناقضون أيضاً بمثل ما مر. وأيضاً يتوقّف العلم بالمطابقة أو المضايقة المستلزم لكون الإدراك تعيناً على إدراك المتطابقين أو المتضائفين أولاً. وفرقة تعترف بالقصور عن إدراك الإدراك أو عن العبارة عنه متعللةً بكونه إما في أعلى مدارج الوضوح أو في أدنى مراتب الخفاء، جاعلةً ذلك التصور إدراكاً. فما الفتوى عندكم فيه وعلى أي شيء استقر رأيكم؟

السؤال الثالث: ما المراد من قول القائل: «التوحيد إسقاط الإضافات من الذات»، وما تلك الإضافات ومن أين حصلت إن لم يقتضيهما الذات، ولم احتجج إلى إسقاطها إن اقتضاها؟ وهل يسقط بإسقاطها إياها أم لا؟ وهل يلزم من قولنا: «التوحيد إسقاط الإضافات» على وجه التصاريف أن تقول: الاتحاد سقوطها أم لا؟

وهذا مبدآن لأهل الذوق والكشف فيه جولان، فجلّ وقلّ وعين وأفيد وأفق. أمدّ الله أنفاسك وأوفى كماسك. والمتوقّف من المكارم العميمة واللطائف الجسيمة أن لا تحملوا هذا الانسباط على سوء الأدب؛ فإنّ السؤال رأس مال من طلب؛ لقوله - جلّ ذكره -: «فا سألوا الله من فضله» (النساء / ٣٢). حتّى في أن نسأله - تعالى - تصریحاً، وبعث على أن نسأل المتخلفين بأخلاقه - تبارك - تلويحاً. بارك الله لكم ولنا، وفتح أبواب الخير عليكم وعلينا، وجمع شمل طلاب الفضل؛ ولسنا من أن يتمّ اجتماع الشمل بنيل حلالة الوصل بأيسين، وهو حسبنا ونعم الممعن سبحة ربك ربّ العزة عمّا يصفون وسلام على المرسلين والحمد لله ربّ العالمين^١.

١. كتابخانه آستان قدس، ضمیمه، شماره ٥٧١ (اخبار خطی و کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، فیلم ٤١١٩).

رسالة خواجه نصیرالدین محمد طوسی به اثیرالدین ابهری

رسالة كتبها نصیرالدین الطوسی إلى الإمام العلامة اثیرالدین الأبهری

رحمهما الله تعالى

و فيها عدة مسائل

هر چند ز روزگار بیدادیهاست یادت که مرا از تو چه آزادیهاست
بی زحمت امید و غم وصل و فراق این بس که ز دیدار توام شادیهاست
جناب همایون و ذات میمون مخدوم معظم، ملک علماء العالم، اثیر الملة
والدین، قطب الإسلام والمسلمین، قدوة العلماء والمحققین، بقية الأفاضل
المتأخرین - أدام الله تعالى علوه و قرن بالمیامن عشیه و غدوه - که مقصد آمال
افاضل و مطلع انوار فضائل است، همیشه به کرامات ذوالجلال و کمالات لایزال
محفوف و موصوف باد، و دست تصرف زمان و عنان تغلب حدثان از کنف شرف و
ساحت باراحتش مردود و مصروف بحق الحق و صاحبه.

دعا گوی مُخْلِص، محمد طوسی، خدمت و دعا می رساند که هر چند دولت
مشاهده طلعت همایون در وقتی یافته است که اقتضای اقتنای حظی از آن جناب
فیاض نکرده، اما از آن وقت باز همیشه بلبل عزائم مخدومی معظمی - دام معالیه و

اقتربت بالسعادة أيامه و لياليه - متفحص و متفتش بوده و به اشارت بشارت تزيين خطه عراق به مقام مبارك، به مصداق اين شعر شوق تضاعف پذيرفته:

أرى الشوق يزدادُ يوماً فيوماً إذا ما المنازلُ تزدادُ قرأ

ايزد - جلّ و علا - يافت اين مراد به خوبترين وصفى و محبوبترين هياتى كرامت كنناد. و ما ذلك على الله يعزى. و چون ايام شريفه - ادامها لله - مستغرق افاده اسرار حكيمى و افاضه انوار علمى است؛ اين دعا كه فاتحه استسعاد و فتح باب مكاتبه و انبساط خواهد بود، إن شاء الله تعالى، نخواست كه از استفاده استفاضه خالى باشد.

پس بنا بر وثوقى كه بر مكارم اخلاق عاليه حاصل است، دو سه موضع از جمله مواضع كه در خاطر از آن خار خارى بود اختيار كرد، تا آن را وسيله اقتباس اشراقات ضمير منير مخدومى معظمى - لا زالت مُشرقة الأنوار - سازد، اگر بيان حال و ايضاح حلّ اين، بر وجهى كه رأى شريف بر آن قرار گرفته، انعام فرمايد، از آن فرط كرم و فور لطف غريب نباشد.

و نيز اگر آن را به فرصت تحقيق سفر مغرب مقرون گرداند؛ يعنى از نوادر فوائد و غرائب نكتى كه سانح شده باشد، مانند اصول رصديّ مُتحدت، اگر اتفاق افتاده باشد، يا نكته اى بكر كه بر خاطر منبر فائض شده، دعاگوئى مُخْلِص را در آنچه او را اهل شمرد مباسطت فرمايند، ايزد - سبحانه و تعالى - انفاس عزيز مخدومى را هميشه مصادر علوم حقيقى و مواد اسرار غيبى دارد، بحق الحق، مذكور آن است:

۱- اگر سبب صدور معلومات متكثره غير مترتبه، در سلسله ايجاد از علت اولى، وجود كثرى كه معلول اول لازم است باشد، مانند امكان و تعقل خود و مبدأ خود، چنان كه محصلان و متأخران داده اند، سخن كيفيت لزوم اين كثرت، نه بر طريق ترتب با تجويز صدور كثرت از واحد بسيط دفعه، يا اثبات مبدأ غير علت اولى و عدم احتياج غير علت اولى به علت اولى در وجود لازم آيد و بر طريق ترتب لازم

آید، که معلول اول، معلول اول نبود، و اگر بعضی از این امور عدمی فرض کنند لازم آید که عر عدمیات مبادی اولی موجودات بوده، اولی باشد، پس سد باب وجود علت اولی لازم آید.

۲- هیچ حرکت منفک از بطو و سرعت موجود نتواند بود، چنانکه مقرر است و تجدد بطو و سرعت إلا به زمان نتواند بود. پس زمان از جملهٔ مشخصات هر یک از حرکات محصل باشد. و چون چنین باشد نشاید که زمان معلول حرکت معین بوده؛ چه شخص محال بود که معلول مشخص بود، از جهت وجود تقدم علت بر معلول.

اگر گویند: نه هیولی با تقدم صورت، بر وجهی از وجوه علیت از اسباب تشخیص صورت است. گوئیم: صورت، من حیث الصورة، مقدم است بر هیولی، من حیث صورة معينة، مشخص به هیولی است؛ و در موضع مذکور، حرکت، من حیث هی حرکت، علت وجود زمان نیست، بلکه حرکت معین محصل از جملهٔ حرکات خاص به علیت زمان است، پس اشکال این معارضه مندفع شود.

۳- هر دایره که محیط او حامل مرکز دایره دیگر باشد و متحرک شود به حرکت وضعی بسیط متشابه و تحریک دایرهٔ محمول کند به همان حرکت مرکز حامل را به ضرورت، سه خاصیت لازم آید.

اول تساوی زوایای حادث از حرکات متساوی برحوالی او. دوم تساوی ابعاد مرکز محمول از او در همه احوال. سوم دوام محاذات قطری بعینه از اقطار محمول او را. و چون این سه قاعده مقرر شد، حکم علم اهل هیأت متعلق این سه خاصیت به سه نقطهٔ مختلف در افلاک قمر و دیگر کواکب، و این مرکز حامل و مرکز حامل و نقطهٔ محاذات با مرکز معدل منیر و مرکز حامل موجب ارساد ایشان مقتضی جواز خرق و التیام خرقی که تدویر در وی متحرک باشد یا خلو موضع حرکت موجود بر ضد آن حرکات مختلف متشابه از یکی باشد. و همه اقسام بیرون قسم آخر به نزد

حكيم ممتنع است.

وسخن اهل صناعت از تقدیر قسم آخر ممتنع خالی است، چه متقدمان بر ابراد
دوائر که مهندس را بر اقامت برهان بر تقدیر محاذی وضع آن کافی باشد فناعت
کرده اند و متأخران وجهی که تعرض بیان هیأت اجسام کرده اند از عهده تخلیص آن،
چنانکه رأی منیر را معلوم باشد، بیرون نیامده اند، تا آنکه احوال عروض، خصوصاً
عرض زهره و عطارد همین حکم دارد. خللها که بر تقریر ابن الهیثم و آنچه در
اختصاص بطليموس مذکور است هم پوشیده نباشد.

و اگر رأی همایون را به افادت بیان نکت تفصیل فرماید، از آن (معدن) وفور
لطف عجب نباشد. زحمت از حد گذشت، هم مکارم اخلاق عالیه عذر خواه تواند
بود. والدعاء کما مضی.

جواب رسالة قاضى البحرين

وَصَلَّتْ الْقَصِيدَةُ الْفَرَاءَ وَالْفَرِيدَةَ الرَّهْرَاءَ؛ الَّتِي أَنْشَأَهَا السَّيِّدُ الْكَبِيرُ، عَلَامَةُ عَصْرِهِ، وَأَفْضَلُ دَهْرِهِ، قَاضِي قُضَاةِ الْأَفَاقِ، قُدْرَةُ عُلَمَاءِ الْأَقْطَارِ، عِمَادُ الْمِلَّةِ وَالذِّينِ، رَكْنُ الْإِسْلَامِ وَالْمُسْلِمِينَ، أَكْمَلُ الْأَكَابِرِ فِي الْأَرْضِينَ - آدَامُ اللَّهِ إِفْضَالُهُ وَحَصَلَ آمَالُهُ، وَقَرَنَ بِالسَّمَاعَاتِ أَوْقَاتَهُ، وَأَنْجَحَ فِي الدَّارِينَ طَلِبَاتِهِ - إِلَى دَاعِيهِ الَّذِي لَمْ يَكُنْ لَهَا نَقْصٌ إِلَّا مِنْ جَهَةِ تَخْصِيصِهَا بِاسْمِهِ، وَلَا لَهَا عَيْبٌ إِلَّا بِسَبَبِ التُّخْلِصِ فِيهَا إِلَى مَدِيحِهِ، مُحَمَّدِ بْنِ مُحَمَّدِ الطَّرُوسِيِّ.

فَعَظَمَ مُورَدَهُ وَقَبَّلَهُ، وَأَعَزَّ مُورَدَهُ وَجَلَّلَهُ، وَلَمْ يَدِرْ بِمَا يُقَابِلُهُ غَيْرَ الشُّكْرِ وَالنَّشَاءِ، وَلَمْ يَهْتَدِ إِلَى أَنْ يُجَازِيَهُ بِمَا سِوَى الْمَدْحِ وَالذِّعَاءِ، وَاللَّهِ - تَعَالَى - بِمُدِيمِ أَيْمَانِهِ وَتَثْبِيثِ دَوْلَتِهِ، وَيَنْجِحِ أَعْرَاضَهُ وَيُخَلِّدُ بَرَكَتَهُ.

وَدَاعِيهِ يُبَلِّغُ الْبِخْدِمَةَ وَالذِّعَاءَ إِلَى كَرِيمِ جَنَابِهِ، وَيَسْتَأْفِقُ إِلَى خِدْمَتِهِ، وَإِنْ لَمْ يَسْبِقْ لَهُ سَابِقَةُ الْوُضُوعِ إِلَى خَضْرَتِهِ، وَالْإِسْتِعْمَادِ بِمُشَاهَدَةِ شَرِيفِ طَلْعَتِهِ، وَهُوَ مُتَرَضِّدٌ لِسَوَانِحِ إِشَارَاتِهِ، مُتَرْقِّبٌ لِتَوَافِئِ أَوْامِرِهِ؛ لِيَقُومَ بِمَا يُرْسَمُ وَيُنْتَمَمُ مَا يَأْمُرُ، بِتَوْفِيقِ اللَّهِ وَعَوْنِهِ، وَيَرْجُو أَنْ لَا يَنْقَطِعَ عَنْهُ سَعَادَةُ أَخْبَارِهِ، وَتَسْرُقُهُ أحياناً بِلَطَائِفِ مُخَاطَبَاتِهِ، لِيَقْوَى بِذَلِكَ قَلْبُهُ وَيَنْمَّ بِمَكَانِهِ فَرَحُهُ.

وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ، وَصَلَاتُهُ عَلَى نَبِيِّهِ مُحَمَّدٍ وَآلِهِ وَالسَّلَامُ.

رساله خواجه نصیرالدین طوسی به خواجه رجاء بزلق

کتابتی که محقق نصیرالملک والدین - قدس سره - به خواجه رجاء بزلق نوشته

﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾

به قلم مبارک رفته بود که چند سطرى متضمّن وعظ می باید نوشت. الأمرُ اعجلُ من هذا. صحبت غنیمت می باید شمرد، و آنس از غیر حق که قلم فنا بر آن کشیده اند قطع می باید کرد. «وَتَوَكَّلْ عَلَى الْحَيِّ الَّذِي لَا يَمُوتُ». قلم شکن، ورق سوز و سیاهی ریز و دم درکش. «حمید، این قصه درداست، در دفتر نمی گنجد». در این سهل مدّت از تقلّب و تبدّل احوال چیزها مشاهده شد که طرفه العین ایمن نتوان بود.

«ولا تأمن من مکرالله». دمی زین چاه ظلمانی برون شو تا جهان بینی. راه ناامن است و منزل دور و دوست غیور و در عمر فتور. «قُلْ اللَّهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ». «عیش ما شئت، فإلک میّت، و احبب من شئت، فإلک مفارقه، و اعمل ما شئت، فإلک مجزیّ به».

رستگاری پیشه کن کاندرا مقام رستخیر نیستند از خشم حق جز رستگاران رستگار اگر مردم در خواب غرور نباشند، به مُنبّهات احتیاجی ندارند. «النّاسُ نیام، فإذا ماتوا انتبهوا». زهی از خود و از خدا سیر آمدگان، به زبان با خدا و به دل با شیطان باشند، تا موقع نجات، استغفرُ الله العظیم. زهی مکر نفس که وعد و وعید حق را در گوشه ای نهاده، تسویلات شیطانی را نصب العین خود کرده اند. «فبأی حدیث بَعْدَهُ یُؤْمَنُونَ».

تا کی رقم عبودیتِ حق را از صحیفه احوال خود محو کنیم و داغ عبودیتِ شیطانی بر ناصیه خود ببینیم. «ألم یأین للذین آمنوا أن تخشع قلوبهم لذكر الله».

بقیه مکتوب از صحفه دل خود فروخوان، بضاعت ایمان از اضااعت مصون، و مدد حق روز به روز فزون باد، بمئه و کرمه، والسلام.

أجوبة مسائل شمس الدين محمد كيشي

﴿ بسم الله الرحمن الرحيم ﴾

پرتو خورشید ضمیر مُنیر مخدوم ولیّ الإنعام، صاحب الآیات العظام، زیدة ممخضة الشهور والأعوام، خلاصة علماء الأنام، قبلّة المحصلین و قدوة الواصلین، رئیس المحققین، نصیر الملمّة والذین، حجة الإسلام والمسلمین، که سبب اهتداء سالکان طریقت ونوربخش دیده واصلان حقیقت است، چندان که مقتضای رای ظلمت زدای او باشد، به واسطه دریچه های حواس بر محبوسان چهار دیوار طبایع فائض باد، و نفس قدسی او که حائز کمالات نوع انسی است، در انتهای مدارج حکمت و ابتهاج به طوابع حدس مغبوط جمیع مفارقات و مفخر کلّ مقارنات، و هر دمش را از عالم حقائق گشایشی تازه واز تجلی حقیقة الحقائق بخشایشی بی اندازه، بحق محمد و آله.

خادم آرزو مند و چاکر نیازمند، دعائی که کودک مسترشید مرید مُرشد را موظف دارد تبلیغ می کند، و اشتیاقی که طبیعت ناقصان را به جمال کمال است عرضه می دارد و هر چه زودتر از این مراد به حصول موصول باد، تحیتی از شائبة تکلف معرّی واز سمّ تعسّف مبرّی اِصفا فرمایند. مطلوب یقین است که مُشاهده عالم ازلی

است، وُعُورِبِ طَرِيقٍ وَصُعُوبِ تَحَقُّقِشِ چنان است که مخدوم - قرن الله ظله بالوصول - مُشَاهِدِ آن است و حکایتِ جَوَازِبِ قَوایِ جِسْمَانِیِ به خِلاَفِ صَوْبِ عَقْلِیِ بَعینِه آن است که شاعر فرماید:

هَوَى نَاقَتِی خَلْفِی وَقَدَامِیِ الْهَوَى وَإِسْمَاها لَمَخْتَلِفَانِ
وهمنشیانِ ظاهر جمله مدد اعداءند، إِلَّا مَنْ عَصَمَهُ اللهُ، وَقَلِیلٌ مَا هُمْ، پس اگر طالبی از رفیقی نشانی یابد نزاع و تَحْتَنُّنِ او به ادراک ملاقات میمون و مواصلت همایون حاجت به شرح نباشد. به حکم آن که مراد طلبه یقین از حضرت کاملان برهان مبین ایشان است بر تبیین مطالبی که بر ذهن طالبان هائل نماید و حلّ شکوکی که بر پای فکر ایشان مشکل بود، سه مسأله إلقاء می افتد تا ابتداء مواصلت از غایت آن که استفاده علمی است عاطل نماند.

مسأله نخستین:

شیخ الرئیس - رُوحِ اللهِ رَمَسِه وَجَزَاهُ عَنِ طَلِبَةِ الْحَقَائِقِ خَیْرًا - فرق میان موجبهُ معدوله و سالبهُ بسیطه بدان بیان کرده است که موجبهُ بر موضوع موجود صادق باشد فحسب؛ چه ایجاب حکم بر محکوم علیه وجود موضوع نخواهد، بر آن وجه که معلوم است، و سالبهُ معدوله بر موضوع معدوم صادق باشد با آنکه تفسیر موضوع و محمول بدان کرده است که: وَالشَّيْءُ الَّذِي يُقَالُ إِنَّهُ مَوْضُوعٌ، فَهُوَ بَعِينُهُ يُقَالُ إِنَّهُ مَحْمُولٌ.

واز این لازم آید که آن شیء که موضوع است البته مقول علیه باشد به صفتی ایجابی که ظاهر موضوع است. پس بر مقتضای تقدیر وی آن شیء که موضوع است دائماً موجود باشد ما دام که موضوع است؛ چه در حال ایجاب محمول بر وی و چه در حالت سلب محمول از وی. و چون موضوع معدوم متصور نیست فرق مذکور نامعقول باشد.

مسألة دوم:

شیخ رئیس به برهان ثابت کرده است که صور نوعی بسائط نزد امتزاج باقی‌اند. پس لازم آید که مراد ایشان همچنان که در حالت انفراد متحصّل الوجود بوده‌اند به صورت نوعی در حالت امتزاج مقوم الوجود باشند. و بعد از آن که جسم در خارج مقوم الوجود گشت هر صورت که در وی حالّ شود صورت جوهری نباشد، بلکه عرض بوده؛ چه صورت جوهری مقوم وجود محلّ باشد و تقویم وجود مقوم محال است، پس نفس نباتی یا حیوانی که عارض جسم مرکب می‌شود صورتی جوهری نباشد، بلکه چنان که هیأت ترکیبی و کیفیت مزاجی دو عرض‌اند در آن جسم آن نیز عرض باشد؛ چه حالی است که مقوم وجود محل نیست.

و شیخ اثبات جوهریت وی بدان کرده است که حافظ مزاج می‌خواهد؛ چون آن علت مزاج باشد، پس علت جز آن باشد، پس به وجهی علت آن مجموع باشد. بدین قدر اثبات جوهریت وی لازم نیاید؛ چه هر عرضی که مستتبع عرض دیگر باشد در محل چون مزاج که مستتبع بعضی از اعراض است باشد که بدین دلیل جوهر باشد. چه اجسام با این اعراض که به واسطه مزاج موجود شده‌اند این مجموع معلول مزاج باشد، پس مزاج مقوم محلّ قریب خود باشد، و بدین تقدیر جوهر بود و باتفاق عرض است با آنکه ظاهر است که مزاج جزء محل نیست؛ چه شرط حلول نفس است، اعمی معدّ محلّ مر حلول او را. و اگر به محل قریب جسم مرکب می‌خواهد او مقوم الوجود است به مجموع صور نوعی بسائط نه به نفس. پس ظاهر گشت که قول به بقاء صور نوعی در بسائط ممتازجه با اثبات جوهریت نفس نباتی یا حیوانی متناقض باشد.

مسألة سوم:

وجود خاص که حاصل است مر جوهر مفارق را که بدان وجود موجود است در عین خود همان است که او بدان معقول است و معقولیت او مر وجود خود را

مستفاد از غير او نيست. واز اين دو مقدمه با آنکه عقل صريح كه اندك تميزي در نظريات حاصل کرده باشد محقق است شيخ رئيس وائمه ديگر مصدق اين اند. پس لازم آيد كه وجود او مستفاد از غير او نباشد. پس امكان وجود چگونه تصور توان كرد. و اين شك را به زياده ملاحظه مخصر من فرمايند؛ چه در تعيينش صفاتي كه مخصوص است به حقيقت خود عند التجرّد سانح شده است و مانع تجاوز نظر گشته.

واگر بعض از مسائل كه مشهور و مذكور نيست و نظر صائب و فكر ثاقب مخدومي بدان فائز شده است، خصوصاً در تعريف احوال مفارقات خادم طالب را به اهداء آن مُشرف فرمايد، از كمال فضل و تمام افضال مخدومي بديع نباشد. توقع آن است كه اين تصديق را تحمّل فرمايد و خادم داعي را از جمله مستفيدان شمرد و مجامع خاطر را ملازم حضرت عليا - زاده الله علاء - داند. حق تعالي از همه مكاره حارس و در همه مطالب معين باد بمنه و سعة لطفه و جوده.

جواب هذه المسائل

لنصيرالملة والدين طاب ثراه

تا ذكر مناقب و فضائل ذات شريف و نفس نفيس خداوند، ملك الحكماء والعلماء، سيد الأكاير والفضلاء، قدوة المبرزين والمحصلين، كاشف أسرار المتقدمين والمتأخرين، شمس الملة، والدين، افضل وافخر ايران - آدام الله ميامن آيامة وحصل جوامع مرّامه - به مسامع دعاگوي مخلص او، محمد الطوسي، رسیده است، مرید صادق پل محب عاشق شده است، و شوق به نیل سعادت خدمت روح افزای و مشاهده طلعت گشای او - آدام الله إفضاله - به حدی بوده كه هیچ و هم به كنه او نرسد و همیشه بر طلب فرصتی مؤدی به نوعی اتصال با آن منبع فضل و افضال مواظبت می نموده، تا اکنون به مقتضای عادت پسندیده خود در سبق خیرات و تقدّم در حسنات افتتاح كتابت فرموده به خطابی كه فاتحه سعادات و فاتح

ابواب کرامات است، از استفاده آن آثار حکم و از استفاضه آن فنون نغم، چندان ابتهاج و مسرت به دل و جان رسید که شرح آن مؤدی به تطویل باشد.

خدای تعالی آن [منبع] خصائل حمیده و خلال مرضیه را پاینده دارد و دست صروف روزگار از آن شخص نامدار و حریم بزرگوار مصروف گرداناد و دعاگوی مخلص را پیش از اجل آسایش دریافت خدمت او بر وفق اراده کرامت کناد، بمنته و لطفه.

بعد از تبلیغ دعا و خدمت و اقامت رسوم محبت و مخالفت، چون خطاب همایون موشح به القاء سؤالی چند علمی که از روی حُسن ظنی که به دعاگوی مخلص دارد التماس ایراد جواب آن فرموده؛ هر چند خویشتن را قوتمند آن نمی داند که بضاعت محدود کم مایه خود را در چنان جنبایی عرضه کند، اما چون از انقیاد [امر] چاره نیست اولی اشتغال تواند بود به آنچه اشارت رفته اگر صورت ضمیر دعاگوی مخلص در آن مسأله موافق حق باشد اثر همت عالی تواند بود، و الا باری رقم تقصیر بر خود نکشیده باشد و در امثال اشارت عالی توقف و تأخیر را مجال نداده و آن اسئله و اجوبه بر وجه ایجاز این است:

سؤال اول:

فرموده است که شیخ رئیس - رحمه الله - فرق میان موجبه معدوله و سالبه بسیطه به آن کرده است که موجبه بر موضوع موجود صادق باشد فحسب، و سالبه بسیطه بر موضوع معدوم نیر صادق باشد، با آنکه هم شیخ تفسیر موضوع و محمول را بدین وجه کرده است که «الشیء الذى يُقال إنَّه الموضوع فهو بعينه الذى يُقال إنَّه المحمول». و از این لازم آید که آن شیء که موضوع است البته مقول علیه باشد به صفتی ایجابی که ظاهر موضوع است. پس بر ظاهر مقتضای تقریر وی آن شیء که موضوع است دائما موجود باشد ما دام که موضوع است؛ چه در حال ایجاب محمول بر وی و چه در حال سلب محمول از او. و چون موضوع معدوم متصور

نیست فرق مذکور نا معقول باشد.

جواب:

آنچه شیخ در موضوع مذکور گفته است در فرق میان موجبه معدوله و سالبه بسیطه به اعتبار عموم و خصوص متناولات این دو قضیه باشد، و الا فرق میان این دو قضیه در عبارت به ایجاب و سلب است، که کیفیت ربط اجزاء قضیه اند و به عدول و تحصیل که در نفس امر است نیست، یعنی هم به صورت و هم به ماده پیش نیفتد، و سالبه بر موضوع موجود و معدوم افتد، الا آن است که از این عبارت دو معنی در خاطر آید: یکی آن که موجبه بر موجود مقید به وجود افتد. و دوم آن که موجبه بر موضوع مطلق افتد و لازم آید از ایجاب که آن موضوع مقید به وجود باشد یا اتصاف به وجود. در اول پیش از ثبوت حکم باشد و در دوم بعد از آن.

و بر تقدیر اول لازم آید که موجبه کلی و سالبه جزئی متناقض نباشند؛ چه اگر گوئیم: هر چه انسان است ضاحک است و بعضی از انسان ضاحک نیست، هر دو قضیه بر صدق جمع آیند؛ چه حکم در اول بر همه انسانهای موجود باشد و در دوم بر انسانی معدوم. و این خلل از عدم اتحاد در موضوع باشد. و اما بر تقدیر دوم لازم نیاید، چه موضوع متحد باشد، الا آنکه ایجاب اقتضای وجود موضوع کند بر وجهی که شامل خارجی و ذهنی باشد و سلب نکند. و وجود موضوع غیر کون موضوع باشد بالفعل که هر دو قضیه، یعنی ایجابی و سلبی، معتبر باشد.

چنان که هم شیخ گفته است: «إذا قلنا: كل ج ب، فإننا نعلمي به ما هوج بالفعل، ولا نعلمي به ما يصح أن يكون ج، كما ذهب إليه بعض الأفاضل - یعنی به ابا نصر الفارابی، چه در اول معتبر و جود موضوع است بالفعل و دوم ماهیت موضوع بالفعل.

و اما آنچه گفته است که تفسیر موضوع بدین موضوع بدین وجه کرده است که: «الشيء الذي يقال إنه الموضوع»، گوئیم: مراد از این سخن نه حکم ایجابی است بر آن شیء، بل اتصاف آن شیء است، به این معنی، چه ترکب خبری که اقتضای

ایجاب کند، و آن تقيّد شيء به این صفت که: «الذی يُقال: إنه الموضوع» وجودش لازم نیاید؛ چه توان گفت: «الشيء الذی يُقال إنه الموضوع هو ليس بموجود». و آنچه بعد از این گفته است: «فهو بعينه يُقال له: إنه المحمول» حکم است و خاصّ است به قضیهٔ موجب، چه در سالبه «فهو بعينه لا يُقال إنه المحمول» حق باشد، و حمل به حقیقت اطلاق بر حمل ایجابی کنند و از روی مجاز بر حصول سلبی؛ و تقابل میان این دو حمل از باب عدم و ملکه باشد. پس معلوم شد که واجب نیست که موضوع قضیهٔ دائماً موجود باشد و صحت فرق مذکور ظاهر شد.

[سؤال دوم]

و در سؤال دوم فرموده که: شیخ به برهان ثابت کرده است که صور نوعی نزدیک امتزاج باقی‌اند. پس موادّ ایشان چنانکه در حال انفراد مستحصل الوجود بوده‌اند به صور نوعی در حال امتزاج نیز متقوم باشند، و بعد از تقویم جسم در خارج هر صورت که در وی حالّ شود صورت جوهری نبود عرض بود، چه این صورت مقوم و جود محلّ نبود، و تقدّم متقوم مُحال باشد. پس نفوس نباتی و حیوانی اعراض باشند. و شیخ اثبات جوهریت آن نفوس به آن کرده است که حافظ مزاج‌اند. پس محلّ قریب به ایشان متقوم باشد. تا آنجا که گفته است: پس ظاهر شد که قول به بقاء صور نوعی در بساطت ممتزج باقول به اثبات جوهریت نفوس نباتی و حیوانی متناقض باشد.

جواب:

أما مقدّمهٔ اوّل، که حکم است به بقاء صور نوعی در حال امتزاج، حق است؛ چه اگر باقی نبودندی، مزاج که معلول ایشان است باقی نبودی. و اما مقدّمهٔ دوم، که گفته است «بعد از تقویم جسم در خارج، هر صورت که در وی حالّ شود عرض بود» موضع نظر است.

اگر گفتی که: «در وی حالّ شود عرض بود» در عبارت لا تقتر بودی؛ چه صورت

إلا جوهر نبود. اما حال، شاید عرض باشد. و اگر چنانچه گفته است تقوّم به صورت اقتضاء آن کردی که حال در متقوّم به صورت عرض بودی، صور نوعی همه اعراض بود ندی؛ چه هیولی در عقل اوّل به صورت جسمی متقوّم شده است. و بعد از آن مجموع را به صورت نوعی، نوعی دیگر آن تقوّم حاصل آمده. و همچنین تقوّم به صورت جسمی مانع تقوّم به صورت نوعی و موجب آنکه صور اعراض باشند نیست. تقوّم نیز به صورت نوعی مانع تقوّم ممتزج به صور نباتی و حیوانی که نفوس اند، و موجب آنکه آن نفوس منوّعات اعراض باشند نباشند.

و برهان بر آنکه آن نفوس جوهراند: آنست که آن نفوس منوّعات ممتزجات اند، یعنی ممتزج را نوعی غیر از انواع عناصر گردانیده اند، از انواع نباتات و حیوانات، و آن انواع جواهراند، و جزء جوهر جوهر بود. پس آن صورت که ممتزج مرکّب از آن و از عناصر ممتزجه باشند جوهر باشد و تقوّم آن صور ممتزجه را به آن معنی کرده است که آن ممتزج را بدن نباتی خاص یا حیوانی گردانیده است، چه ممتزج پیش از حلول آن صورت یا تخمی یا نطفه‌ای بود و بعد از زوال آن صورت از وی چوبی یا چیغه ای باشد. اما در حال حلول آن صورت در وی بدن درختی یا حیوانی باشد. و چنین صور را صور کمالی خوانند. و به این سبب در حدّی که نفس را گویند، چنین گویند که نفس کمال اوّل است اجسام را، و به کمال ثانی افعال خوانند که از دو نفس صادر شود، چون تغذیه و تنمیه و تولید مثل و حرکت ارادی و احساس و غیر آن.

پس در این موضع آنکه ممتزج را بدن نباتی یا حیوانی گرداند به اعتباری صورت خوانند، چه تقوّم ممتزج که به آن تقوّم آن بدن شده است او است؛ و به اعتباری کمال خوانند؛ چه آنچه در عناصر به قوّه بوده به این به فعل آمده و به اعتباری نفس خوانند؛ چه مبدأ افعال نفسانی هم او است.

آنچه گفته است که: «شیخ اثبات جوهریت نفوس به آن کرده است که حافظ مزاج محلّ اند»، هم موضع نظر است. و حقّ آنست که چون جمعی از متقدّمان

گفته‌اند که: نفس نفس مزاج است. شیخ برایشان رد کرده است که نفس حافظ مزاج است، و مبقی شیء نفس شیء نتواند بود. و از مزاج، که شرح وجود نفس است، اثبات وجود مشروط متعذر باشد، چه شرح شاید که عامتر از وجود مشروط باشد، فکیف اثبات جوهریت مشروط. و اگر به وجهی که نفس مبقی و حافظ مزاج است مزاج را معلول نفس نهند از اثبات بر وجود معلول اثبات و جود علت نفس نتوان کرد اثبات جوهریت علت به هیچ وجه ممکن نباشد. پس معلوم شد که قول به بقاء صور نوعی در ممتزج با قول به جوهریت نفس، متناقض نیست.

[سؤال سوم]

و در سؤال سوم گفته است: وجود خاص جوهر مفارق این است که او بدان معقول است و معقولیت او خود را مستفاد از غیر نیست، پس وجود او مستفاد از غیر نباشد.

جواب:

وجود مطلق میان موجودات مشترک و معقولیت مطلق مشترک نیست. پس وجود معقولیت نباشد. و نیز مفهوم از وجود غیر مفهوم از معقولیت است؛ چه اول اضافی نیست و دوم اضافی است؛ از بهر آنکه معقولیت به قیاس با عاقلی تصور توان کرد.

و چون وجود و معقولیت را مقید گردانیم و گوئیم وجود خاص جوهر مفارق و معقولیت او جوهر مفارق خود را این تخصیص افاده ایجاد این دوام نکند. پس شاید که هر یکی را علتی دیگر بود و علت وجود خاص او موجود او است، و علت معقولیت او خود را قیام او به انفراد و براءت او از مادیات.

و آنچه گفته‌اند که «وجود او معقولیت او است»، معنی آن آنست که این دو امر دو ذات نیست، بلکه یک ذات است. اما مأخوذ به دو اعتبار: به اعتبار اول، که وجود آن ذات محتاج است، به موجودی غیر او، و به اعتبار دوم، که معقولیت او

است، محتاج نیست به غیر او؛ چه قیام او به ذات و براءت از مآذت او را از غیر مستفاد نیست. و این همچنان است که موجود ممکن به غیر موجود است و به خود ممکن و در ذات نیست.

و همچنین گویند: عاقل و معقول و عقل یکی است، یعنی به ذات یکی است و به اعتبار سه. و امثال این در سخن حکماء بسیار باشد؛ چون قواعد معین گردد تفصی از آن آسان باشد.

این است آنچه بر این سؤاها به خاطر آمده است، إن شاء الله تعالی پسندیده باشد. و اگر بعضی به معاودت نظر محتاج باشد، توقع است که فرمایند.

و اما «استطلاب خواطر و فوائدی که از احوال مفارقات سانح شده باشد و در کتب اهل این علم مذکور نباشد، و نسخت مجسطی و غیر آن هم که طلب فرموده است» فرستادن آن در این وقت متعذر بود؛ چه شواغل ظاهر و باطن متراکم بود و نکایت مفارقت بعضی از یاران قدیم و بودن بر جناح سفری اضطراری و اشتغال ماهیت آن از مهمات ضروری عائق می نماید، فی ما بعد اگر خدای تعالی فراغی کرامت کند این خدمت بجای آورده آید إن شاء الله تعالی، و هو ولی التوفیق و لهم التحقیق. کامرانی و شادمانی و حصول امانی میسر باد با بقاء جاودانی، بمحمد و آله اجمعین.

نمايه

و أن ليس للإنسان إلا ما سعى، ١٦
 و توكل على الحق الذي لا يموت، ٢٣٦
 و قالوا لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا من أصحاب
 السعير، ٩٦
 و لا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء، ٢٤٩
 و من يؤمن بالله يهد قلبه، ١٩٥
 يا ليتنى كنت تراباً، ٢٢

٢ - روايات

الأرواح جنود مجندة، فما تعارف منها ائتلف، و ما
 تناكر منها اختلف، ١١
 إنه يأخذ من جبريل، ٢٥٣
 عيش ما شئت فإنك ميت و أحبيب من شئت فانك
 مفارقة و اعمل ما شئت فإنك مجزي به، ٢٧٦
 كنت سمعه و بصره، ١٩٣
 لا جبر و لا تفويض و لكن أمر بين أمرين، ١٠٥
 ليت رب محمد، ١٩
 ما أحب أن يكون لي ذهب أوفضة بقدر جبل أحد،
 و أنفقها في سبيل الله، ٢٢
 و اجعلني نوراً، ٢٦٨
 و لا تأمن من مكر الله، ٢٧٦

١ - آيات

الإنا حزب الله هم المفلحون، ١٧٥
 إن الإنسان خلق هلوعاً، ٢١
 إنهم فتية آمنوا بربهم و زدتهم هدى، ١٩٥
 إني أنفي إلى كتاب كريم، ٣٥
 أحل الله البيع و حرم الزبوا، ١٤
 ألم بأن للذين آمنوا أن تخشع قلوبهم لذكر الله و ما
 نزل من الحق، ٢٧٦
 فبأي حديث بعده يؤمنون، ٢٧٦
 قل الله ثم ذرهم في خوضهم يلعبون، ٢٧٦
 لا يمزيب عن علمه مقال ذرة، ٨٥
 ليس على الذين آمنوا و عملوا الصالحات جناح فيما
 طعموا إذا ما اتقوا و عملوا الصالحات ثم اتقوا و
 آمنوا والله يحب المحسنين، ١٩٥
 ليس كمثله شيء و هو السميع البصير، ٢١١
 ما يفتح الله للناس من رحمة فلا مسك لها و ما
 يمسك فلا مرسل له من بعده و هو العزيز
 الحكيم، ٢٥٤
 نار الله الموقدة التي تطلع على الأفئدة، ٢٣٦
 و اتقوا الله و يملكم الله، ١٩٥
 و إني لفتقر لمن تاب و آمن و عمل صالحاً ثم
 اهتدى، ١٩٥

٣- اشعار

البحر إن لم نره / فقد سمعنا خبره، ٢٦٧
 إمام الناس ما قد طال شوقى / إلى بدر تماظم عن
 محافى، ٢٦٨
 أتانى كتاب فى البلاغة سنته / إلى غابة ليست
 تقارب بالوصف... ٧١
 أرى الشوق يزداد يوماً فيوماً / إذا ما المنازل تزداد
 قرباً، ٢٧٢
 بنفسى أفدى كتباً كريماً / أتى من هبة قوم كرام، ١٤
 تحدثت الزكائب تسيير أروى / إلى بلد حططت به
 خيامى / فكنت أطير من شوق إليها / بخافقة
 كخافقة الحمامى، ٣٤
 رستگارى پیشه کن کاندر مقام رستخیز / نیستند از
 خشم حق جز رستگاران رستگار، ٢٧٦
 سألتها و مرادى من إجابتها / ان أسمع الصوت لا
 أن أسمع الكلمات، ٢٦٩
 ليس على الله يمسئتك / أن يجمع العالم فى
 واحد، ٢٦٥
 ما زال سمنى يعى من طيب ذكرك ما / يزرى
 على الزروض غب العارض الهتن / حتى حلت
 حمى قلبى و لاهجبت / فرب ساع إلى قلب من
 الأذن، ٣٤
 مقابر أهل الفقر ما بين أهلها / عليها تراب اللذل دون
 المقابر، ١٢
 هر چند زور زگار بیداد بهاست / یادت که مرا از تو
 چه آزاد بهاست / بی زحمت امید و غم وصل و
 فراغ / این بس که زدیدار توام شاد بهاست، ٢٧١
 هوئى نأتى خلفى و قدامى الهوى / و أتى و إياها
 لمختلفان، ٢٧٦
 ينمى الصغیر على ذكره معتقداً / فى نفسه أنه
 العناء فى الجبل، ١١

٤- كسان

ابراهيم ٢٥٢
 ابن سعادة أبو جعفر، احمد بن على بن سعيد، ٧٣، ٧٤
 ابن سينا، الشيخ الرئيس، أبو على، حسين بن
 عبدالله، ١٠، ٢٧، ١٥٧، ١٦٠، ١٦١، ١٦٢،
 ١٦٣، ١٦٤، ١٩٠، ١٩٩، ٢٠٤، ٢٢٧، ٢٢٨
 ٢٤٤، ٢٧٨، ٢٧٩
 ابن عربى، شيخ الإسلام الأكمل، ١٩٣، ٢٦١
 ابوالحسين البصرى، ١٢، ١٣، ١٥، ١٧، ٨٦
 ابوحنيقة، ١٣٠
 ابو على، ١٢
 ابوهاشم، ١٧، ١٨
 ابو هيثم، ١٢
 اثيرالدين مفضل بن عمر، ابهرى، ٥٦، ٥٧، ١٧١،
 ١٧٢
 ادریس، ٢٥٢
 ارسطو، ٧، ١٦، ٦٧، ٢٣٣
 استرأبادى، سيدركن الدين، ٤٧
 استرأبادى، سيدركن الدين، حسن بن محمد
 شرفشاه علوى، ٤٧
 انلاطون، ٦٦، ٢٥٩
 السديدى، ١٥
 الصابى، ١٢
 بحراني، على بن سليمان، ٧١، ٧٢
 بطلميوس، ٣١، ٢٧٤
 بلقيس، ٢٦٨
 بهاء الدين الميائى، ١٩، ٢٠
 بيارى، فخرالدين محمد بن عبدالله، قاضى هرات،
 قاضى القضاة، ٤٦، ١٥٧
 تاج الدين، ابوجعفر، ٢٦٥
 جيلى، عين الزمان، ٢٦٩

- حُتَّین، ۱۶۷، ۱۶۸
 خسروشاهی شمس‌الدین، ابو محمد، عبدالحمید
 بن عیسی، ۲۶۳
 ذیمقراطیس، ۵۹، ۶۰
 رازی، امام، فخرالدین، ابو عبدالله، محمدین
 عمر بن الحسین بن الحسن بن علی، ۱۲، ۱۵،
 ۱۶۴، ۱۶۳، ۸۶، ۱۱۶، ۱۶۴
 رازی، شرف‌الدین، محمد بن محمود، ۱
 رجاء بزلق، ۲۷۶
 سلیمان، ۲۶۸
 سهودی، ابو الفتح، شهاب‌الدین یحیی، ۲۷
 طوسی، نصیرالدین محمد، ۱، ۷، ۱۱، ۱۲، ۱۳،
 ۱۹، ۲۵، ۴۰، ۴۱، ۴۷، ۲۲۱
 عزالدین، سعد بن مسعود، ابن کمونه بندا دی، ۲۵،
 ۲۸، ۳۶
 عیسی، ۲۵۲
 قاضی یحیی، قاضی القضاة، ۲۷۵
 کاتبی، نجم‌الدین، علی بن عمر بن علی، دبیران
 قزوینی، ۱۲۰، ۱۲۷، ۱۴۱، ۱۵۲، ۱۵۳،
 ۱۵۷، ۱۵۵
 کازرونی، ابو منصور، فخرالدین، منصور بن
 محمد بن محمود، ۷
 کیشی، شمس‌الدین محمد، ۲۷۷
 مأمون، ۱۱
 مراغی، عزالدین حسن، ابوقرشت، معروف به
 سغص، ۲۶۷
 مرتضی، سید، ۱۴، ۱۸
 موسوی، محمد بن الحسین، ۳۵
 موسی، ۲۵۲
 مهذب‌الدین، حسین بن ردة، ۱۲، ۱۵
 مؤمن آل فرعون، ۲۶۷
- نصیرالدین عبدالله بن حمزة الطوسی، ۱۲، ۱۵
 نورالدین علی شیمز، ۱۱
 هارون، ۲۵۲
 هاشم، ۲۶۷
 یوسف، ۲۵۷
- ۵- گروهها
- آل‌النبی، ۲۲۱
 آل فرعون، ۲۶۸
 آل محمد، ۲۷۷
 ائمه، ۱۸
 اخوان‌النبی، ۲۳۸
 اشاعره، ۸۱، ۹۴، ۲۴۱
 اصحاب ارسطو، ۶۶
 اطباء، ۱۵۷
 السالكون الواصلون، ۲۵۳
 أمة‌النبي، ۲۳۸
 انبیاء، ۲۲، ۲۳، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۵۷
 اولیاء، ۲۳۲، ۲۳۳
 اهل‌النظر، ۲۵۳، ۲۶۹
 أتباع‌النبي، ۲۲۱
 أصحاب‌النبي، ۲۲۱
 أهل‌الأذواق، ۲۵۹
 أهل‌التجريد والإسلاخ، ۲۱۶،
 أهل‌الهیة، ۳، ۳۱
 حکماء، ۲، ۳، ۱۹، ۲۰، ۴۴، ۵۸، ۶۱، ۶۲، ۶۴،
 ۶۷، ۸۲، ۱۲۷، ۲۲۵، ۲۳۷
 حکماء‌الإسلام، ۱۶۸
 حکماء‌التأخرین، ۲۳۹، ۲۶۳
 ژئول، ۱۸۲، ۱۸۷
 ریاضیین، ۲۹

المبدأ والمعاد، ٢٧	شراء، ١٥٦
المخّ جوهر سوداوي، ١٦٠	شيوخ، ١٧، ١٤
المعالم، ١١٧	علماء الهيئة، ٣١
للمنضجات، ١٦١	قدماء، ٢٣٣
التشفس، ١٦٠	كحل، ١٨٢، ٢٥٣، ٢٥٩
التنّيج والبول، ١٦٧	متأخرين، ٥٤
أجوبة المسائل الزوميّة، ١	متشوّعين، ٢٥٩، ٢٦٠
أجوبة المسائل الطيبيّة، وهي عشرة عناوين، ١٥٥	متكلمين، ٧٣، ٨٦، ٩٢، ١٠١، ٢٢٤، ٢٥٦
أجوبة مسائل السيد ركن الدين الإسترابادي، ٤٨	محصل علوم الحكمة، ٢٥٩
أجوبة مسائل القنوي، ١٧٣	محققين، ٢٤١، ٢٤٢، ٢٤٥، ٢٤٦، ٢٤٩، ٢٥١
أجوبة مسائل بهاءالدين المياوي، ١٩	مشائين، ٢٩
أجوبة مسائل جمالالدين البحريني، ٢٦٥	مشايخ، ١٨، ٨٧
أجوبة مسائل شمسالدين محمّد الكيشي، ٢٧٧	معتزله، ٧٦، ٨١، ٨٧، ٢٢٤، ٢٢٧، ٢٥٦
أجوبة مسائل صدرالدين محمّد القنوي، ١٧٣	منطقيين، ٤٧
أجوبة مسائل عزّالدين أبوالرّضا سعد بن منصور بن	نيزي، ١٨، ١٩، ٢٢
كمنونة البغدادي، ٢٥	واصلين، ٢٣٥
أجوبة مسائل علي بن سليمان البحراني، ٧١	
أجوبة مسائل فخرالدين أبو منصور الكازروني، ٧	
أجوبة مسائل فخرالدين محمّد بن عبدالله بياري	
قاضي الهرة، ٤١	
أجوبة مسائل محمّد بن حسين الموسوي، ٣٥	
أجوبة مسائل نورالدين علي الشّيمي، ١١	
أدب النبوة، ١٢	
جامع الجوامع، ١٢	
جواب نصيرالدين الطوسي عن رسالة قاضي	
البحرين، ٢٧٥	
ديوان ابن العربي، ١٩٣	
رسالة عزّالدين الحسن المراغي إلى نصيرالدين	
الطوسي، ٢٦٧	
رسالة نصيرالدين الطوسي إلى أشيرالدين	
الأبهري، ٢٧١	
	٦- جاىها
	ردم (توكيه)، ١
	مرزغة، ٢٦٥
	٧- كتابها ورسالهها
	اثبات واجب الوجود، ١٠٩
	إعجاز البيان في تأويل أم القرآن، ١٨٣
	الإشادات، ٢٧، ٢٥٧
	التعليقات، ١٩٠، ٢٠٠، ٢٣٩، ٢٤٤
	التنفس والنبض، ١٦٣
	الحرارة والبرودة وخواصهما، ١٦٨
	الرّسالة المفصحة، ١٧٤
	الشّفاء، ١٦٦
	الطعموم، ١٥٥
	القانون، ١٦٦

محمد یوسف موسی و الدكتور عبدالحلیم النجار، قاهره، دارالقلم، ۱۳۸۱ هـ، القیسات، میرداماد به اهتمام دکتر مهدی محقق، تهران ۱۳۵۶

المکاسب، شیخ مرتضی انتصاری، تبریز، ۱۳۷۵ ق، الوافی بالوفیات، صلاح الدین الصفدی، به اعتناء هلموت ریتر، ویسبادن، آلمان ۱۹۸۱ م، بقاء النفس، خواجه طوسی مقدمه زنجانی، قاهره، تاریخ الأدب العربی، کارل بروکلمان، مترجم الدكتور عبدالحلیم النجار، قاهره، ۱۹۶۱ م، تحریرات المحقق نصیرالدین الطوسی مطبعة دائرة المعارف العثمانية، حیدرآباد دکن، هند - ۱۳۵۸ هـ

تراب العرب العلیم، قدری حافظ، طوقان قاهره، ۱۹۶۳ م، تلخیص المحصل معروف به نقد المحصل به انضمام رسائل و فرائد کلامی، خواجه نصیرالدین طوسی به تصحیح و مقدمه عبدالله نورانی، مؤسسه مطالعات اسلامی با همکاری دانشگاه تهران زیر نظر دکتر مهدی محقق، تهران - ۱۳۵۹ هـ

تلخیص مجمع الآداب، ابن الفوطی تحقیق دکتر مصطفی جواد، قاهره، وزارة الثقافة، ۱۹۶۵ م، دانشمند طوس، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۷۹

دراسات فی تاریخ المعلوم عند العرب، حکمت نجیب عبدالرحمان، جامعة الموصل، عراق - ۱۳۹۷ هـ

رسالة التیاسر، محقق حلی، خطی، شرح آلات و ادوات رصد مراغة، خواجه طوسی، آستان قدس، ش ۵۵۲۸، مجلس ش ۵۲۹۵

رسالة نصیرالدین الطوسی إلى خواجه رضا بزلق، ۲۷۶

رسالة نصیرالدین الطوسی إلى عین الزمان الجلیلی، ۲۶۷

شرح الإشارات، ۴۴، ۲۳۹

عدم انحصار الأمزجة فی السنة، ۱۵۷

مباحثات؛ حین نصیرالدین الطوسی و نجم الدین الکاظمی، ۱۰۹

مسائل نصیرالدین الطوسی عن شمس الدین الخسروشاهری، ۲۶۲

مفارضات القنوی، ۱۷۳

۸- منابع و مأخذ

آداب اللغة العربية، جرجی زیدان، قاهره

اجازه محقق ثانی علی کرکی

اجازه بنی زهره، علامه حلی

اجازه معین الدین مازنی به طوسی

احوال و آثار طوسی، محمدتقی مدرس رضوی، دانشگاه تهران، ۱۳۳۴

اخلاق محتشمی، خواجه طوسی با دیباچه و تصحیح محمدتقی دانش پزوه، چاپ دانشکده علوم معقول و منقول، تهران - ۱۳۳۹ هـ

اخلاق ناصری، خواجه طوسی، به تصحیح و تصنیف مجتبی مینوی و علیرضا حیدری، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، ۱۳۵۶ هـ

الأسفار، صدرالدین محمد الشیرازی، شرکت دارالمعارف الإسلامية، تهران ۱۳۳۸

التحفة السعدية، قطب الدین شیرازی، نسخه خطی الرسالة السعدية، قطب الدین شیرازی، خطی العلم عند العرب و أثره فی تطوّر العلم العالمی، تألیف: الدومیلی نقله إلى العربية الدكتور

- شرح آلات و ادوات رصد مراغة خواجه طوسی،
آستان قدس، ش ۵۵۳۸، مجلس ش ۵۳۹۵،
شرح الإنشارات، طوسی، مطبعة الحیدری، تهران -
۱۳۷۷ لمری،
شرح التذکرة التصیریة فی الهیأة، نظام‌الدین
نیسابوری، نسخه خطی
شرح الفرائض التصیریة، شیخ بهائی، نسخه خطی،
فهرست کتابخانه آستان قدس رضوی، مشهد،
فهرست کتابخانه حاج حسین آقا ملک، موقوفه
آستان قدس رضوی، تهران - ۱۳۷۵
فهرست کتابخانه دانشکده ادبیات و علوم انسانی،
محمدتقی دانش‌پژوه، دانشگاه، ۱۳۵۳.
فهرست کتابخانه دانشکده الهیات و معارف
اسلامی، دکتر سید محمدباقر حجّتی،
دانشگاه، ۱۳۴۵.
فهرست کتابخانه مجلس شورای اسلامی، تألیف
عبدالحسین حائری، تهران - ۱۳۴۷.
فهرست کتابخانه مرکزی و مرکز اسناد دانشگاه
تهران، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه تهران،
۱۳۳۲
فهرست میکروفیلمهای کتابخانه مرکزی و مرکز
اسناد دانشگاه تهران، به کوشش محمدتقی
دانش‌پژوه، ۱۳۴۸، ۱۳۶۵.
فهرست نسخه‌های خطی چهار کتابخانه مشهد،
مدرس سلیمان‌خان، مدرس میرزا جعفر،
کتابخانه فرهنگ، مسجد جامع گوه‌رشاد،
نوشته کاظم مدیرشانه‌چی، عبدالله نورانی،
تقی بینش، تهران - ۱۳۵۱.
مقدمه العبر، ابن خلدون، المطبعة التجارية، قاهره،
مقدمه زیج خاقانی، غیاث‌الدین جمشید
کاشانی، خطی
مقدمه فی تاریخ العلم، جورج سارطون، قاهره،
۱۴۰۱ هـ
یادنامه خواجه طوسی، انتشارات دانشگاه تهران،
۱۳۳۶

فهرست برخی از انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

۱- کتابهای فارسی

۱. آیا دین برای سلامتی شما سودمند است؟، هارولد جی. کونینگ، ترجمه: بتول نجفی
۲. ادبیات فارسی بر مبنای تألیف استوری،
۳. آذیان جهان باستان، وهاب ولی؛ میترا بصیری
۴. از علم سکولار تا علم دینی مهدی گلشنی
۵. اسلام و قرآن، حسینعلی راشد
۶. احزاب، حدود مرزهای رُوم شرقی و ایران،
۷. اندیشه دینی و سکولاریسم...، موسی نجفی
۸. برگزیده شاهنامه فردوسی، رجایی بخارایی
۹. بستان‌المقول فی ترجمان‌المستقول، محمد زنگی بخاری به کوشش: دانش‌پژوه و افشار
۱۰. بخشی از تفسیری کهن، با یادداشتی از استاد مجتبی مینوی، مقدمه و تصحیح: محمدرشن
۱۱. بلاغت نهج البلاغه، جلیل تجلیل
۱۲. بلخ، کهنترین شهر ایرانی آسیای میانه در قرون نخستین اسلامی، مشایخ فریدی
۱۳. پژوهشی در تشکیلات دیوان اسلامی،
۱۴. پژوهشان برجسته در عصر تمدن اسلامی
۱۵. تاج‌المصادر، البیهقی، به تصحیح: عالم‌زاده
۱۶. تاریخ ابن‌خلدون، ترجمه: عبدالمحمد آیتی
۱۷. تاریخ اصفهان، جلال همایی
۱۸. تاریخ ایرانیان و عربها در زمان ساسانیان، تئودور نولدکه، ترجمه: عباس زریاب
۱۹. تاریخ بیمارستانهای ایران، حسن تاج‌بخش
۲۰. تاریخ عثمانی (ج ۲)، حقی، ت: وهاب ولی
۲۱. تاریخ مابعدالطبیعه، پل ادواردز، ت: هازوکی
۲۲. تأملات سیاسی اسلامی، موسی نجفی
۲۳. تحریر تاریخ و صفات، عبدالمحمد آیتی
۲۴. تعلیم و تربیت اسلامی، سیدعلی اکبر حسینی
۲۵. تفسیر فاتحة‌الکتاب، سید جلال آشتیانی
۲۶. تفسیر مفردات قرآن، ت: عزیزالله جوینی
۲۷. جاده ابریشم (ج ۱)، ت: ملک‌ناصر نوبان
۲۸. جامع‌الالاحان، مراغی، به اهتمام: تقی بینش
۲۹. جایگاه مناطق اطراف دریای خزر در تاریخ جهان اسلام، بارتولد ترجمه: لیل‌زین‌شه
۳۰. جغرافیای تاریخی بلخ و جیحون و مضافات بلخ، الهامه مفتاح
۳۱. جغرافیای تاریخی شمیران، منوچهر ستوده
۳۲. جهانی از هم گسیخته، الکساندر سولز نستین
۳۳. حرکت تاریخ از دیدگاه امام‌علی، ترجمه: ناجی
۳۴. حسن و قبح عقلی، استاد جعفر سبحانی
۳۵. حکیم مثاله بیدآبادی، کرباسی‌زاده اصفهانی
۳۶. خطای نامه، (مشاهدات در سرزمین چین)
۳۷. دخالت نظامی بریتانیا در شمال خراسان
۳۸. نهج‌البلاغه در ادب پارسی، علیرضا میرزا محمد
۳۹. دروس فلسفه، استاد محمدتقی مصباح یزدی
۴۰. دستورالاحوان (ج ۲)، پدر محمد دهار
۴۱. دستوراللفه، ادیب نظنزی، رضا هادیزاده
۴۲. دیدگاه‌هایی درباره سورش آدمی، راجز تریک
۴۳. دیدار با سیموغ، تقی پورنامداریان
۴۴. دین‌پژوهی (ج ۱ و ۲)، الیاده، خرماشاهی
۴۵. رصدخانه‌های پیش از کلمب، دکرون، کندری
۴۶. روشهای تحقیق در علوم اجتماعی، ساروخانی
۴۷. رهیافتی بر مبانی مکتبها و جنبشهای

۷۳. قیام سیدالشهداء و خونخواهی مختار
۷۴. کتابشناسی تاریخ علوم اسلامی، نصر
۷۵. گزارش زندگی در اسپانیای اسلامی، گریزس
۷۶. متافیزیک و فلسفه معاصر، استرول، مجتبی
۷۷. مجموعه مقالات فارسی کنگره بین‌المللی امام‌علی علیه‌السلام، به کوشش: مهدی گلشنی
۷۸. مدارس و دانشگاه‌های اسلامی و غربی در قرون وسطی، زیر نظر: کریم مجتهدی
۷۹. مطلع سعدین، سمرقندی، نوایی
۸۰. مقام فلسفه در تاریخ ایران اسلامی، داری
۸۱. مناقب علوی در آئینه شعر پارسی‌گویان هند،
۸۲. مناقب علوی در آئینه شعر فارسی، رادفر
۸۳. منطق از نظرگاه هگل، کریم مجتهدی
۸۴. موسیقی کبیر، ابونصر فارابی، ترجمه: آذرنوش
۸۵. مولانا جلال‌الدین، گولپینارلی، ترجمه، سبحانی
۸۶. مهاجرت تاریخی ایرانیان به هند، ارشاد
۸۷. مهجوری و مشتاقی، پروفیسور فضل‌الله رضا
۸۸. مؤلفه‌های اندیشه سیاسی امام خمینی (ره)
۸۹. مؤلفه‌های غرب‌گرایی در تحولات ایران
۹۰. نسوی‌نامه (تحقیق در آثار ریاضی علی‌بن احمد نسوی) نگارش: ابوالقاسم قربانی
۹۱. نظریه آزادی در فلسفه سیاسی هابز و لاک
۹۲. نظام و نهاد‌های آموزشی در ایران باستان،
۹۳. واژه‌نامه توصیفی منطق، ضیاء موحد
۹۴. واژه‌نامه نجوم و اختر فیزیک، ترجمه قنبری
۹۵. ویژگیهای اجتهاد و فقه پویا، علیرضا فیض
۹۶. هستی‌شناسی در مکتب صدرالمتهالین،
۹۷. یادداشتهای مینوی: (رجال و روش تحقیق)
۹۸. یازده رساله، فارسی فلسفی، منطقی، عرفانی، استاد حسن حسن‌زاده آملی
- سیاسی شیعه در صدساله اخیر، مظفر نامداری
۴۸. زندگینامه و آثار شیخ طوسی، آفابزرگ تهرانی
۴۹. سفرنامه بخارا (عصر محمدشاه قاجار)
۵۰. سفرنامه ترکستان، دکتر پاشینو: ت. داردخانف
۵۱. سفرنامه قفقاز و ایران، اورسل ت. سعیدی
۵۲. سفرنامه لرستان و خوزستان، حسنعلی افشار
۵۳. سرچشمه‌های فردوسی‌شناسی، امین ریاحی
۵۴. سمک عیار (ج ۱)، الأرجانی، خانلری
۵۵. سیمای جامعه در آثار عطار، سهیلا صارمی
۵۶. علم تاریخ در گستره تمدن اسلامی (۲ جلد)، صادق آئینه‌وند
۵۷. علم و دین و معنویت در آستانه قرون بیست و یکم، مهدی گلشنی
۵۸. فارابی مؤسس فلسفه اسلامی، داوری اردکانی
۵۹. فرهنگ اصطلاحات منطقی، محمدخرانسانی
۶۰. فرهنگ اصطلاحات نجومی در شعر فارسی
۶۱. فرهنگ توصیفی روانشناسی اجتماعی
۶۲. فرهنگ خاورشناسان، گروه مترجمان
۶۳. فرهنگ قرآن خطی آستان قدس رضوی،
۶۴. فرهنگ اصطلاحات فلسفه و علوم اجتماعی
۶۵. فرهنگ کوچک زبان پهلوی، ت: میرفرخایی
۶۶. فرهنگ مشتقات مصادر فارسی، خلیلی
۶۷. فرهنگ نامهای شاهنامه، رستگار نسائی
۶۸. فرهنگ واژه‌نمای غزلیات سعدی
۶۹. فرهنگ و تمدن امریکای جنوبی پیش از کلمب، مهران کُندری
۷۰. فلسفه تاریخ، پل ادواردز، ترجمه: بهزاد سالکی
۷۱. فسرستواره کتابخانه مینوی و کتابخانه مرکزی پژوهشگاه، دانش‌پژوه و ایرج افشار
۷۲. قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی، دینانی

۲- کتابهای عربی

۹۹. الخلیج الفارسی عبر القرون والاعصار،
 ۱۰۰. الاوائل، العلامة محمد تقی التستری (ره)
 ۱۰۱. الایرانیون والادب العربی (ج ۲، ۷)، آل قیس
 ۱۰۲. المعجم المفهرس للفنای الاحادیث
 عن الکتب الاربعة (چهار جلد)
 ۱۰۳. علی الامام المبین، علی ابوالخیر
 ۱۰۴. تضاه امیرالمؤمنین علی (ع)، التستری
 ۱۰۵. المؤتمر الدولي للامام علی (ع) و العدالة
 والوحدة والامن، باعتناء: مهدي گلشنی

۳- مجلات فارسی و عربی

- فصلنامه فرهنگ، (۱۱۰۱)،
 فرهنگ ۱۲، ویژه علوم اجتماعی
 فرهنگ ۱۴، ویژه ادبیات
 فرهنگ ۱۶، ویژه ادبیات
 فرهنگ ۱۷، ویژه زبانشناسی
 فرهنگ ۱۸، ویژه فلسفه، پدیدارشناسی
 فرهنگ ۱۹، ویژه تاریخ
 فرهنگ ۲۱، ویژه تاریخ علم
 فرهنگ ۲۳، ویژه علوم اجتماعی
 فرهنگ ۲۴، ویژه غرب شناسی
 فرهنگ ۲۶، ویژه ادبیات
 فرهنگ ۲۷-۲۸، ویژه اندیشه سیاسی
 فرهنگ ۲۹-۳۲، ویژه بزرگداشت خیام
 فرهنگ ۳۳-۳۶، ویژه بزرگداشت امام علی (ع)
 فرهنگ ۳۷-۳۸، ویژه زبانشناسی
 فرهنگ ۴۱-۴۲، ویژه غرب شناسی
 فرهنگ ۴۳، ویژه تاریخ
 فرهنگ ۴۴-۴۵، ویژه بزرگداشت خواجه
 نصیرالدین طوسی
 نامه علم و دین، نشریه پژوهشگاه سال ۱-۶
 نامه علوم انسانی، شماره ۱-۵
 آفاق الحضارة الاسلامية



Nasir al-Din al-Tusi

Ajvebāt al-Masā'el al-Nasīriyat

(Responses to 20 Questions)

Introduction and Editing

by

Abdollah Nourani



Institute for Humanities
and
Cultural Studies

Tehrān, 2005